0300125526

LEANDRO KONDER

A DERROTA DA DIALÉTICA

A recepção das ideias de Marx no Brasil, até o começo dos anos 30

expressão POPULAR

Em levantes históricos decisivos, como os foram as Revoluções Francesa e Russa, o processo é breve, mas assumido por sujeitos radicalmente revolucionários, cujas ações, intuitivamente dialéticas, reabriram as portas da história e serviram de transição entre o passado e o futuro. Em ambos os casos, porém, a cena pós-revolucionária se ocupou das mais acirradas disputas pelo poder em torno de novas hierarquias a serem estabelecidas. Assim, para consolidar e assegurar a hegemonia de um grupo minoritário sobre os demais, a política institucionalizada do Estado "liberal ou soviético" se põe a neutralizar os insurgentes por meio de ideologias apologéticas ou de repressão policial.

Esse é o referencial de Leandro Konder quando afirma: "O que precisava ser questionado era o 'marxismo-leninismo'. Com sua cristalização, o pensamento de Marx ficou atrelado a um movimento cuja organização se enrijecia em nome da eficiência. O ímpeto rebelde, em lugar de amadurecer e adquirir consistência ao se impor uma autodisciplina reconhecida como indispensável, exigida pelo projeto revolucionário, sofria mutilações e perdia seu vigor original. Aceitava ser domesticado para poder prestar serviço à revolução;

94224

LEANDRO KONDER

A DERROTA DA DIALÉTICA

A recepção das ideias de Marx no Brasil, até o começo dos anos 30

LEANDRO KONDER

A DERROTA DA DIALÉTICA

A recepção das ideias de Marx no Brasil, até o começo dos anos 30

94224-

UNESP
Faculdade de Ciências e Letras
BIBLIOTECA
CAMPUS DE ARARAQUARA

2ª Edição

EDITORA
EXPRESSÃO POPULAR

São Paulo – 2009

1463
K82d
2 ed.
CH

Copyright © 2009, by Editora Expressão Popular

Revisão: *Ricardo Nascimento Barreiros e Miguel Makoto Cavalcanti Yoshida*
Projeto gráfico, diagramação e capa: *ZAP Design*
Impressão e acabamento: *Cromosete*
Arte da Capa: *1º de maio de 1919, Praça da Sé, SP (acima); 1º de maio de 1920, Praça Mauá, RJ (abaixo). Acervo Iconographia.*

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

K82d Konder, Leandro, 1936-
A derrota da dialética: a recepção das idéias de Marx no Brasil, até o começo dos anos 30 / Leandro Konder. --2.ed. – São Paulo : Expressão Popular, 2009.
264 p.

Indexado em GeoDados - http://www.geodados.uem.br
ISBN 978-85-7743-119-9

1. Marx, Karl, 1818-1883. 2. Dialética. 3. Filosofia Marxista - Brasil. I. Titulo.

CDD 335.411
320.5315

Bibliotecária: Eliane M. S. Jovanovich CRB 9/1250

Todos os direitos reservados.
Nenhuma parte deste livro pode ser utilizada ou reproduzida sem a autorização da editora.

1ª edição: Editora Campus, 1988
2ª edição: Editora Expressão Popular, setembro de 2009

EDITORA EXPRESSÃO POPULAR
Rua Abolição, 197 - Bela Vista
CEP 01319-010 – São Paulo-SP
Fone/Fax: (11) 3105-9500
vendas@expressaopopular.com.br
www.expressaopopular.com.br

Sumário

DERROTA E REVANCHE DA DIALÉTICA 7
Carlos Nelson Coutinho

AGRADECIMENTOS 17

NOTA PRELIMINAR SOBRE A DIALÉTICA 23

1. ÍMPETO REBELDE E PROJETO REVOLUCIONÁRIO 43
1. Rebeldia e consciência revolucionária 44
2. A consciência revolucionária e o marxismo 46
3. Necessidade objetiva e iniciativa do sujeito 49
4. A superação do "elemento pérfido" 52
5. A recuperação leninista da subjetividade revolucionária 56
6. Os limites de Trotsky na compreensão do papel do partido 61
7. A "manipulação" estalinista da teoria 63
8. A derrota da dialética no interior do "marxismo-leninismo" 67
9. A "recepção" das ideias de Marx no Brasil 73

2. A CHEGADA DAS IDEIAS DE MARX À AMÉRICA DO SUL 77
1. Dificuldades para a reconstituição do começo desta história 78
2. Ideologia do proletariado sem proletariado 79
3. Primeiros esforços de organização 81
4. Primeiras contradições internas 84
5. A fundação do partido socialista argentino 86
6. Problemas ideológicos dos socialistas argentinos 88
7. Os socialistas argentinos e o legado de Marx 91

3. A CHEGADA DAS IDEIAS DE MARX AO BRASIL 95
1. A repercussão da Comuna de Paris, de 1871 95
2. As referências a Marx na ocasião de sua morte 100
3. Referências de intelectuais a Marx no final do século 19 103
4. A referência de Machado de Assis a Marx 107
5. A chegada das ideias de Marx ao movimento operário brasileiro 108
6. O professor Antonio Piccarollo 112
7. Retórica eclética e ascetismo confuso 114
8. Os anarquistas brasileiros do começo do século 20 e Marx 117
9. Mariano Garcia e Estevam Estrella 119

4. A DIFUSÃO DAS IDEIAS DE MARX NOS ANOS DA HEGEMONIA ANARQUISTA 123
1. De Vicente Avellar a Euclides da Cunha e Evaristo de Moraes 124
2. A derrota histórica dos social-democratas 128
3. Condições da ofensiva anarquista 132
4. A influência do anarquismo entre os intelectuais 134
5. Lima Barreto, o anarquismo e o cientificismo 139
6. As inconsequências na área dos anarquistas 142
7. Os grandes visitantes socialistas e a ausência de Marx 145
8. Marx ficava fora do ensino superior 148

5. O IMPACTO DA REVOLUÇÃO RUSSA E A CRIAÇÃO DO PCB 151
1. A desinformação a respeito da Revolução Russa 152
2. A Revolução Russa e os intelectuais brasileiros 155
3. A Revolução Russa e o anarco-comunismo no Brasil 159
4. Do anarquismo ao comunismo: Astrojildo Pereira 162
5. A fundação do Partido Comunista do Brasil 166
6. Os comunistas e os anarquistas 169
7. As primeiras contradições internas dos comunistas 171

6. O PCB E OS INTELECTUAIS; APLICAÇÃO DO MARXISMO À REALIDADE BRASILEIRA 177
1. Esforços e limitações dos primeiros militantes do PCB 178
2. Octávio Brandão e a dialética: um mal-entendido 181
3. Antônio dos Santos Figueiredo e o ecletismo 186
4. Leônidas de Rezende e Castro Rebelo (Marx, Comte e Spencer) 190
5. Os escritores modernistas e o comunismo, nos anos de 1920 194
6. Presença do PCB na política e na cultura dos anos de 1920 198
7. Crescimento e agravamento das contradições do PCB 201
8. A interferência da Internacional Comunista no PCB 204

7. CONDIÇÕES DA "RECEPÇÃO" DE MARX AQUI, NO COMEÇO DOS ANOS DE 1930 207
1. Deficiências da literatura marxista disponível 208
2. O medo da convergência entre o prestismo e o trotskismo 210
3. A ofensiva do "obreirismo" no PCB em 1931 214
4. A difusão maciça do estalinismo no começo dos anos de 1930 218
5. As convergências entre o estalinismo e o positivismo 220
6. A avaliação da URSS como questão central 225
7. A ofensiva conservadora anticomunista e antissoviética 228
8. O Anticomunismo positivista: Alfredo Severo 234

CONCLUSÕES 239

BIBLIOGRAFIA 255

Derrota e revanche da dialética

Carlos Nelson Coutinho

1

Não foram muito brilhantes os resultados do primeiro encontro entre o marxismo e o Brasil. Tratou-se, na verdade, de um desencontro, que não pode ser generalizado ao conjunto da América Latina. Já em 1899, por exemplo, foi publicada na Argentina uma edição em espanhol do Livro I de *O capital*, traduzida por Juan B. Justo, um intelectual de razoavelmente sólida formação marxista; desde finais do século 19, atuavam na Argentina e no Chile significativos partidos socialistas de inspiração marxista, ligados organicamente à Segunda Internacional. Certamente, também nestes países houve problemas na recepção das ideias de Marx; mas o solo preparado pela difusão da literatura marxista e pela existência de movimentos políticos inspirados nestas ideias criava uma situação certamente menos inóspita do que aquela existente no Brasil da época.[1]

[1] Para uma eficiente análise e documentação da recepção de Marx em nosso continente, cf. Michael Löwy (org.), *O marxismo na América Latina*, São Paulo, Perseu Abramo, 2ª ed., 2006.

Em nosso país, ao contrário, só em 1924 apareceu um texto de Marx e Engels, *O manifesto comunista,* publicado em fascículos num pequeno jornal operário. Até 1922, todas as tentativas de criar um movimento político de inspiração marxista não passaram do esforço fracassado de uns poucos abnegados; as incipientes organizações operárias eram influenciadas pelo anarquismo, não pelo marxismo. Os escritores brasileiros que, nesta época, citaram Marx – como, por exemplo, Tobias Barreto e Euclides da Cunha – ouviram falar do autor de *O capital*, mas certamente não o leram nem conheceram suas ideias.[2]

Com a vitória da Revolução Bolchevique de 1917, alguns expoentes do pensamento anarquista, como Astrojildo Pereira, passaram a se interessar, de modo menos diletante, pelo marxismo. Mas somente em 1922 é fundado o primeiro partido brasileiro de clara inspiração marxista, o Partido Comunista, que busca desde o início filiar-se à Terceira Internacional, mas que permanece por décadas um partido clandestino e de escassa incidência nos meios intelectuais. Um dos primeiros intelectuais brasileiros que conhecia menos perfunctoriamente a obra de Marx, Leônidas de Rezende, não hesitava em propor uma integração entre Comte e o autor de *O capital*.

Não seria assim de esperar que a primeira incursão do marxismo na cultura brasileira levasse a resultados brilhantes. A falta de informação, o desconhecimento dos textos marxistas, a influência no movimento operário de ideologias estranhas ao marxismo (como o anarquismo e o positivismo) – tudo isso levou a que fossem no mínimo precárias as primeiras tentativas de difundir no Brasil e de

2 Interessantes relatos sobre a recepção de Marx no Brasil podem ser lidos em José Nilo Tavares, *Marx, o socialismo e o Brasil*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1983; e Edgard Carone, *O marxismo no Brasil*, Rio de Janeiro, Dois Pontos, 1986. Mas a obra mais ampla e significativa sobre o tema é certamente, de vários autores, *História do marxismo no Brasil*, Campinas, Editora da Unicamp, 2007, 6 vs.

aplicar à nossa realidade o método e as categorias do materialismo histórico. Atribui-se ao velho Marx, depois de ler textos de seus primeiros pretensos discípulos, a desconsolada frase: "Se isso é marxismo, só sei que não sou marxista". Parece-me indubitável que ele diria o mesmo diante destas tentativas dos primeiros autointitulados marxistas brasileiros.

Em *A derrota da dialética* – publicado pela primeira vez em 1988[3] e oportunamente reeditado agora pela Expressão Popular –, Leandro Konder nos relata em detalhes os desencontros deste primeiro contato do marxismo com a realidade brasileira. Unindo um amplo conhecimento dos nossos primeiros autores "marxistas" (e do contexto histórico em que atuaram) com um rigoroso conhecimento das categorias de Marx, Leandro nos fornece um belo exemplo de análise marxista da história das ideias. Não cabe aqui resumir este relato, já que o leitor poderá lê-lo na íntegra nas páginas do próprio livro que tem em mãos. Cabe lembrar apenas que, na leitura de Leandro, o que estava essencialmente ausente nestes precursores era aquilo que, com razão, ele considera a alma do marxismo, ou seja, o método dialético de apreensão do real. Daí o sugetivo título deste livro: *A derrota da dialética*.

Ora, nas mãos de um historiador sem perspectiva histórica, ou de um inimigo do marxismo, este relato de uma derrota poderia ser interpretado como a confirmação de algo que sempre foi enfaticamente afirmado pelos nossos conservadores de vários matizes: o marxismo é uma "ideologia exótica", que nada tem a ver com as peculiaridades do Brasil. É evidente que não é esta a opinião do marxista Leandro Konder. Ao concluir seu belo livro, ele nos adverte: "Por dura que seja, uma derrota é apenas uma derrota; não é a morte. E as derrotas da dialética podem vir a ser, dialeticamente, aproveitadas

3 Leandro Konder, *A derrota da dialética. A recepção das ideias de Marx no Brasil até o começo dos anos trinta*, Rio de Janeiro, Campus, 1988.

pelos dialéticos. (...) A derrota nos desafia a nos revitalizarmos e pode nos dar uma preciosa ocasião para nos renovarmos."

2

Em outras palavras: *a derrota pode preparar uma revanche*. Foi com grande felicidade que uma coletânea de textos dedicados a Leandro recebeu o sugestivo título de *A revanche da dialética*.[4] Aquela inicial e fragorosa derrota preparava o caminho para uma revanche – para a qual, como veremos em seguida, Leandro colaborou fortemente.

Suas primeiras produções teóricas vieram à luz já no início dos anos 1960. As mais significativas foram publicadas, entre 1960 e 1963, em *Estudos Sociais*, uma revista teórica patrocinada pelo Partido Comunista Brasileiro. Leandro publicou nesta revista cinco ensaios, nos quais tratava de Rousseau e de Sartre, de Fernando Pessoa e da estética marxista, bem como da necessidade de um dialogo entre marxistas e cristãos.[5] Os temas não eram casuais: é fácil perceber que estes ensaios juvenis de Leandro já definem de certo modo as escolhas temáticas que ele iria desenvolver ao longo de sua atividade intelectual sucessiva, nos quase 50 anos que nos separam do início dos anos 1960.

4 Maria Orlanda Pinassi (org.), *Leandro Konder. A revanche da dialética*, São Paulo, Boitempo-Unesp, 2002. Cabe observar que, em seu *Intelectuais brasileiros e marxismo* (Belo Horizonte, Oficina do Livro, 1991), Leandro mostra vários exemplos de como este encontro não conduziu apenas a "derrotas da dialética".

5 L. Konder, "Sartre, suas contradições formais e seus méritos", in *Estudos Sociais*, nº 9, outubro de 1960, pp. 89-94; "Algumas considerações sobre a fisionomia ideológica de Fernando Pessoa", *ibid.*, nº 11, dezembro de 1961, pp. 283-294; "O *Contrato social* e o liberalismo burguês", *ibid.*, nº 14, setembro de 1962, pp. 175-182; "Marxismo e cristianismo: pressupostos de um diálogo", *ibid.*, nº 16, março de 1963, pp. 332-340; "Alguns problemas do realismo socialista", *ibid.*, nº 17, junho de 1963, pp. 46-60.

Os ensaios sobre Sartre, Rousseau e Fernando Pessoa antecipavam um dos eixos da produção teórica de Leandro, ou seja, a abordagem monográfica de alguns importantes pensadores (como Hegel, Fourier, Marx, Lukács e Benjamin) e também de artistas significativos (como Kafka e Brecht).[6] O texto sobre a estética marxista – transcrição de uma conferência pronunciada no Iseb, na qual podemos encontrar uma das primeiras menções a Gramsci feitas no Brasil – antecipa, por sua vez, outra linha da atividade de Leandro, ou seja, a reflexão teórica sobre a filosofia e a estética marxistas, uma linha investigativa que vai de seus primeiros livros, *Marxismo e alienação* e *Os marxistas e a arte*, até os mais recentes, como *O futuro da filosofia da práxis*, *A questão da ideologia* e *As artes da palavra*.[7]

Finalmente, o ensaio que discute e propõe o diálogo entre marxistas e cristãos indica um traço marcante da ação teórica e política de Leandro, que iria em seguida se acentuar cada vez mais: um profundo espírito de tolerância, a abertura para o diverso, a permanente preocupação em manter abertas as condições para um fecundo diálogo entre o marxismo e as demais correntes de pensamento, em particular o cristianismo. Uma atitude tolerante que não se manifesta apenas no terreno da batalha das ideias, mas que é um traço essencial da personalidade de Leandro: não é casual que ele tenha hoje muitos amigos cristãos, pelo menos em tão grande quantidade como tem amigos marxistas. E tampouco me parece casual que o saudoso José Guilherme Merquior, talvez o

6 Cf. L. Konder, *Hegel, a razão quase enlouquecida*, Rio de Janeiro, Campus, 1989; *Fourier, o socialismo do prazer*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1998; *Marx. Vida e obra*, Rio de Janeiro, José Álvaro, 1968; *Lukács*, Porto Alegre, L&PM, 1980; *Walter Benjamin, o marxismo da melancolia*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2ª ed., 1988; *Kafka. Vida e obra*, Rio de Janeiro, José Álvaro, 1966; id., *A poesia de Brecht e a história*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1996.

7 L. Konder, *Marxismo e alienação*, São Paulo, Expressão popular, 2ª ed., 2009; *Os marxistas e a arte*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967; *O futuro da filosofia da práxis*, São Paulo, Paz e Terra, 1992; *A questão da ideologia*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000; *As artes da palavra*, São Paulo, Boitempo, 2005.

mais brilhante pensador liberal brasileiro, tenha dedicado a Leandro o seu livro de crítica ao "marxismo ocidental".[8]

3

Para avaliar melhor o papel de Leandro na história da cultura brasileira, seria interessante recordar o que significou, sobretudo para nosso marxismo, esse início dos anos 1960. O XX Congresso do Partido Comunista da União Soviética, ocorrido em 1956, quando Kruschev denuncia os crimes de Stalin, teve repercussões muito fortes no Brasil, em particular no Partido Comunista Brasileiro, que então ainda detinha, praticamente, o monopólio da difusão do marxismo entre nós. Entre outras consequências, o marxismo brasileiro começou então a se abrir, ainda que timidamente, para a recepção de autores até este momento tidos como "heterodoxos", ou mesmo como "renegados" e "revisionistas".

Até então, as fontes para o estudo do marxismo no Brasil eram os pífios manuais publicados em série pela Academia de Ciências da hoje extinta União Soviética. Na esteira do XX Congresso e da consequente renovação do PCB, teve lugar entre nós uma abertura do marxismo, uma quebra do monopólio quase exclusivo dos manuais soviéticos de "marxismo-leninismo". É muito importante registrar que Leandro foi um dos campeões desta abertura. Foi sobretudo graças a ele que se tomou conhecimento no Brasil de autores como György Lukács, Antonio Gramsci, Lucien Goldmann e tantos outros, que ele diligentemente sugeria a Ênio Silveira e a Moacyr Félix para publicação pela Editora Civilização Brasileira e pela *Revista Civilização Brasileira*. Em muitos casos, Leandro assumiu

[8] J. G. Merquior, *O marxismo ocidental*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1987. Lá podemos ler, na p. 3: "Para Leandro Konder, que não concordará com tudo...".

diretamente a tarefa de traduzir e editar tais autores, como foi o caso da coletânea *Ensaios sobre literatura*, de Lukács, publicada em 1965,[9] que teve um extraordinário papel na renovação da política cultural e das concepções estéticas da esquerda, um terreno que ocupava intensamente, na época, o debate intelectual em nosso país. Leandro prefaciou também a primeira edição brasileira de Gramsci, o volume temático *Concepção dialética da história*.[10]

Mas, ao lado desta sua atividade como editor e formulador no terreno da política cultural, cabe sobretudo lembrar a atividade de Leandro como ensaísta. Depois dos seus ensaios em *Estudos Sociais*, já lembrados, Leandro publicou em 1965 um livro chamado *Marxismo e alienação*, seguido, em 1967, por um outro intitulado *Os marxistas e arte*. Não diria que, com tais livros, Leandro iniciou o estudo e a difusão do autêntico marxismo no Brasil. Uma revanche da dialética já vinha ocorrendo: já dispúnhamos, na época, de importantes produções marxistas de autores nacionais, mas que se concentravam sobretudo no terreno da historiografia (basta lembrar aqui a obra de Caio Prado Júnior e de Nelson Werneck Sodré) e, em menor medida, no campo da crítica literária (cabe mencionar as produções de Astrojildo Pereira e do próprio Sodré).

Mas, ao contrário, até o início dos anos 1960, era paupérrimo o tratamento propriamente teórico-filosófico do marxismo por autores brasileiros. Nos anos 1940, com nova edição em 1960, Leôncio Basbaum publicara uma *Sociologia do materialismo*,[11] que significava mais uma rotunda derrota da dialética. Apesar dos títulos, também eram derrotas da dialética dois livros de filosofia escritos por Caio Prado Júnior, nos anos 1950, intitulados *Dialética do conhecimento* e

[9] G. Lukács, *Ensaios sobre literatura*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1965.

[10] C. N. Coutinho e L. Konder, "Nota sobre Antonio Gramsci", in A. Gramsci, *Concepção dialética da história*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1966, pp. 1-7.

[11] L. Basbaum, *Fundamentos do materialismo*, São Paulo, Galvão, 1942; id., *Sociologia do materialismo*, São Paulo, Obelisco, 2ª ed., 1959.

Notas introdutórias à lógica dialética, nos quais é penoso ver como o brilhante historiador paulista enfrenta temas com os quais tem escassa familiaridade.[12] E, se lembrarmos um livro do médico paulista Álvaro de Faria, publicado em 1960, torna-se ainda mais evidente o quadro da completa indigência do marxismo brasileiro da época no terreno da filosofia.[13]

Neste quadro, os dois mencionados livros de Leandro são como um raio em dia de céu claro. Junto com *Origens da dialética do trabalho*, publicado por José Arthur Gianotti em 1966,[14] estes dois livros põem o marxismo teórico brasileiro em outro nível, trazendo para discussão as ideias dos mais importantes representantes do chamado "marxismo ocidental", como Lukács, Gramsci, Goldmann, Sartre, etc. *Marxismo e alienação*, por exemplo, oferece o correto tratamento de um tema filosófico decisivo, até então completamente ignorado pelos nossos marxistas; *Os marxistas e a arte* permite tomar conhecimento das ideias estéticas de uma plêiade de notáveis autores marxistas (Caudwell, Benjamin, Della Volpe etc. etc.), então inteiramente desconhecidos no Brasil. Se tais temas ou autores se tornaram hoje banais em nosso país, isso se deve em grande parte à produção intelectual de Leandro nos anos 1960. Neste sentido, não hesitaria em dizer que essa produção é um radical ponto de inflexão na história do marxismo brasileiro. Sem uma análise da produção teórica de Leandro, faltará um capítulo essencial na história não só do nosso marxismo, mas também do pensamento social e estético em nosso país. Com sua obra, Leandro tornou-se um dos principais responsáveis pela revanche da dialética.

12 Caio Prado Jr., *Dialética do conhecimento*, São Paulo, Brasiliense, 1952, 2 vs; id., *Notas introdutórias à lógica dialética*, São Paulo, Brasiliense, 1959.

13 A. de Faria, *Introdução ao estudo do formalismo e das contradições*, São Paulo, Brasiliense, 1960.

14 J. A. Gianotti, *Origens da dialética do trabalho*, São Paulo, Difusão Europeia do Livro, 1966.

4

Finalmente, cabe lembrar que *A derrota da dialética* é o resultado da tese com a qual Leandro obteve o grau de doutor no departamento de filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS) da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Ao apresentá-la para defesa, Leandro buscava formalizar um notório saber que já era reconhecido por todos os que se ocupam seriamente da cultura em nosso país. Embora já tivesse publicado na época cerca de dez livros, todos de reconhecido valor, era preciso – depois do seu retorno do exílio – cumprir as exigências formais para que sua prática docente obtivesse o reconhecimento das instâncias burocráticas que regulam nossa vida acadêmica. Ao escolher para fazê-lo o departamento de filosofia do IFCS, ele revelava respeito pelo seu corpo docente.

Infelizmente, a recíproca não foi verdadeira: quando da prébanca, a maioria dos seus integrantes – professores do IFCS, que não possuíam nem de longe o peso que tinha Leandro em nossa vida cultural – colocaram objeções à tese, com a mesquinha alegação de que se tratava de um trabalho de história das ideias e não de filosofia. Como se a filosofia se constituísse numa área do saber situada para além (ou aquém) da história! Graças à coragem ética e intelectual do saudoso Gerd Bornheim, que assumiu a responsabilidade pela orientação da tese, Leandro pôde finalmente defendê-la, em maio de 1987, e obter assim, para facilitar-lhe a vida acadêmica, o grau de doutor.

Com isso, Leandro regularizou sua situação como docente universitário. Ele só se tornou professor regular tardiamente, no início dos anos 1980, depois de voltar do exílio, quando então passou a ser possível a um intelectual comunista ingressar na universidade, inclusive – como é o seu caso – numa universidade formalmente católica, ou seja, na PUC-Rio. Mas, mesmo muito antes disso, Leandro já era um professor e um mestre: até nas épocas mais difíceis da ditadura, ainda que correndo riscos, ele nunca recusava o convite de qualquer pequeno

grupo de estudantes, de sindicalistas, de profissionais liberais para fazer uma conferência ou dar aulas sobre Lukács, sobre marxismo, sobre estética, sobre análise de conjuntura etc. Isso fazia parte, dizia ele, de sua militância, de seu empenho em "socializar a verdade", em difundi-la entre um número cada vez maior de pessoas. Não está entre os menores crimes da ditadura ter mantido Leandro tantos anos fora da universidade, o que decorria do fato de que não existia em nosso país liberdade de pensamento e de expressão do pensamento.

Por tudo isso, Leandro Konder está entre os poucos intelectuais brasileiros que podem reivindicar o título gramsciano de "filósofo democrático". Definindo este conceito, diz Gramsci: "Compreende-se assim porque uma das maiores reivindicações das modernas camadas intelectuais foi a da chamada "liberdade de pensamento e de expressão do pensamento (imprensa e associação)", já que só onde existe essa condição política se realiza a relação de professor-discípulo no sentido mais geral (...); e, na realidade, só assim se realiza um novo tipo de filósofo, que se pode chamar de "filósofo democrático", isto é, do filósofo consciente de que a sua personalidade não se limita à sua individualidade física, mas é uma relação social ativa de modificação do ambiente cultural."[15]

Só nos resta elogiar a iniciativa da Expressão Popular de repor à disposição do leitor de hoje alguns dos principais trabalhos de Leandro Konder. Sua obra teórica e sua militância comunista fazem parte integrante do processo de luta, política e cultural, por uma revanche da dialética, que é condição essencial para que o marxismo desempenhe um papel significativo na batalha das ideias que, malgrado tudo, continua a se travar em nosso país.

Rio de Janeiro, agosto de 2009

[15] A. Gramsci, *Cadernos do cárcere*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, v. 1, 1999, p. 400.

Agradecimentos

A ideia de escrever algo sobre a história do pensamento marxista no Brasil me veio à cabeça, pela primeira vez, nos meses que se seguiram imediatamente ao golpe de Estado de 1º de abril de 1964, como parte do esforço para compreender por que a esquerda avaliara tão mal a situação e fora derrotada. Em sua fase inicial, o projeto – ainda bastante vago – se alimentou de algumas conversas que tive com Astrojildo Pereira e com meu pai, Valério Konder.

Nos anos subsequentes, sobretudo em 1969 (logo após a decretação do AI-5), frequentei assiduamente a Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Fui ajudado, nas pesquisas que empreendi nesse período, por Marly Vianna e por minha irmã, Luiza Konder. Para tentar organizar as informações obtidas, redigi, naquela ocasião, um texto; embora estivesse bastante ruim, Regina Bezerra e Lígia Vasconcelos quiseram publicá-lo em livro, só não o fazendo – felizmente! – por motivos alheios à vontade delas.

Depois que os ventos da ditadura me empurraram para a Europa, vivi cinco anos em Bonn e um ano e meio num subúrbio de Paris. Na Alemanha, pude estudar detidamente os escritos de Marx e Engels, reunidos na coleção *Marx-Engels-Werke* (edição Dietz), que ganhei de presente do sindicalista brasileiro exilado Silval Bambirra. Pude,

também, conversar muitas vezes sobre dialética com o professor Rafael Gutièrrez-Girardot, cujas teses polêmicas nem sempre me convenciam, porém me levaram a repensar velhas convicções.

De volta ao Brasil, reescrevi o texto de 1970, suprimi dele algumas considerações simplistas e o limitei ao período anterior ao levante de novembro de 1935. Submeti-o à leitura crítica – indulgente – de algumas pessoas, entre as quais João Luís Ribeiro Fragoso, Clara Góes e José Nilo Tavares. Animado a aprofundar minha abordagem do tema, fui levado por sugestão de Gilberto Velho e indicação precisa de Maria Elisa Berredo a bater às portas do CNPq, que me concedeu uma bolsa de pesquisa por dois anos (de agosto de 1982 a julho de 1984).

O CNPq também pagou para mim um terço de uma passagem aérea de ida e volta do Rio de Janeiro a Buenos Aires. A viagem à Argentina, entretanto, só pôde se concretizar graças ao apoio material que recebi de minha irmã, Luiza, e de minha mãe, Yone. Esta última, aliás, já me havia prestado ajuda material em outras ocasiões (inclusive no período em que vivi na França).

As informações obtidas na Argentina – que foram aproveitadas na redação do capítulo 2 do presente trabalho – só foram conseguidas graças à cooperação de Emilio Cafassi, Yvonne Penelón, Delfina Linck de Lohle, Emilio J. Corbière e Héctor P. Agosti.

Tive ocasião de entrevistar diversos participantes da história do marxismo no Brasil: Alberto Passos Guimarães, Edmundo Moniz, Gregório Bezerra, Alcedo de Morais Coutinho, Lauro Reginaldo da Rocha, Mário Schenberg, Moacyr Werneck de Castro, Adão Pereira Nunes, Moacir Pacheco Chaves, Manuel Batista Cavalcante, Zuleika Alambert, Dinarco Reis e Antonio Arlindo de Pinho. Mantive-me em contato por carta, com Lenine Nequete (no Rio Grande do Sul) e com Cristiano Cordeiro (em Pernambuco). Quando estava na Europa, ouvi Roberto Morena, que – pouco depois do nosso encontro – morreu no exílio, em Praga.

Muitas pessoas me ajudaram de diferentes maneiras. Maria Eduarda Magalhães Marques me trouxe informações obtidas em Recife; Márcia Sprandel me passou cópias de documentos por ela examinados em Campinas (SP); Louis Poulhès me remeteu dados conseguidos na França. Michel Zaidan e Dario Canale puseram à minha disposição textos nos quais expunham os resultados alcançados em suas pesquisas, exatamente na área em que eu estava trabalhando. Yeda Miranda me facultou o acesso à coleção da *Revista Acadêmica,* fundada e dirigida por seu falecido marido, Murilo Miranda. Leo Lince, Paul Christoph Jr. e Sérgio Besserman Viana deram úteis indicações no Rio de Janeiro; Marco Aurélio Nogueira, Roberto Ferraz do Amaral, Martin Cézar Feijó e Fernando Peixoto me proporcionaram pistas fecundas em São Paulo.

O professor Antônio Gomes Penna insistiu comigo no sentido de eu transformar o trabalho numa tese de doutorado; acolhi a sugestão e, ao me empenhar em conferir ao texto uma forma que fosse mais adequada aos rigores acadêmicos, terminei por redigir uma quarta versão. Posteriormente, a quarta versão foi submetida ao crivo de uma discussão com diversos professores do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS) da Universidade Federal do Rio de Janeiro; e veio a sofrer uma reelaboração, cuidadosamente datilografada por Maria Helena Silva.

As novas redações do trabalho devem trazer marcas das conversas que tive nos corredores e salas de aula das escolas onde tenho trabalhado. São conversas que tive com Sônia Regina Mendonça, Maria Alice Rezende de Carvalho, Vânia Magalhães, Luís Felipe da Silva Neves, Berenice Cavalcante, Ismênia de Lima Martins e com o meu amigo Guto de Lima Martins, no Departamento de História da Universidade Federal Fluminense. Ou com Eurico de Lima Figueiredo, Elter Dias Maciel e Estrella Bohadana, na pós-graduação do Instituto Metodista Bennett. Ou, ainda, com Isabel Alice Monteiro Lelis, Zaia Brandão, Ana Waleska Pollo Campos

Mendonça e Zilda Clarice Nunes, no Departamento de Educação da PUC-RJ.

Ainda na área acadêmica, devo lembrar que Ingrid Sarti e o velho amigo Luiz Werneck Vianna me proporcionaram ocasião de expor, debater e repensar minhas ideias num seminário do Iuperj. Outra oportunidade de intercâmbio intelectual me foi dada na PUC, em maio de 1986, por Eduardo Jardim e Katia Muricy.

Na UFRJ, que frequentei como aluno do doutorado, beneficiei-me do contato com os professores Olinto Pegoraro (meu primeiro orientador), Franklin Trein, Vilmar Barbosa, José Caio Sotero, José Henrique Vilhena e Hilton Japiassu. Especialmente importante para mim foi o apoio que recebi do orientador que me acompanhou na fase final do trabalho, professor Gerd Bornheim. A banca examinadora que aprovou a tese com uma generosíssima nota dez, em 26 de maio de 1987, estava integrada por Gerd Bornheim, Ciro Flamarion Cardoso, Katia Muricy, Luiz Werneck Vianna e Aquiles Cortes Guimarães.

Fora dos ambientes universitários, não posso deixar de reconhecer que devo decisivos estímulos intelectuais a José Guilherme Merquior, a Roberto Schwarz e a Sérgio Paulo Rouanet. Entre os advogados, meus ex-colegas de profissão, tenho tido interlocutores excelentes, cuja bem-humorada paciência tenho posto à prova com minhas especulações a respeito das vicissitudes do marxismo no Brasil: meu tio Evandro Lins e Silva, Paulo Eduardo de Araújo Saboya, Letácio Jansen Júnior e, até há pouco, o saudoso Roberto Lyra Filho.

Além do meu irmão Rodolfo Konder, que há cerca de meio século vem partilhando comigo valores e preocupações fundamentais, há um punhado de velhos amigos que têm me ouvido expor minhas convicções ao longo de vários anos e, pelas questões que suscitam no diálogo, têm sempre influído nos rumos e nas reformulações do meu pensamento: Milton Temer, Luiz Mário Gazzaneo,

Armênio Guedes, Mauro Malin, Ivan de Otero Ribeiro, Amélia Rosa Coutinho e – mais assídua e continuamente que todos, por 25 anos – Carlos Nelson Coutinho.

Quero explicitar, por fim, o reconhecimento de uma dívida que não pode humanamente ser medida: sem minha mulher – Cris – eu jamais teria tido ânimo para realizar este trabalho.

A todos, os meus comovidos agradecimentos.

Nota preliminar sobre a dialética

A palavra *dialética* suscita dúvidas e alimenta polêmicas. Paul Foulquié chama a atenção para o fato de que as ambiguidades do termo vêm de longe e aparecem já na sua origem grega: *dialética* é um vocábulo formado pelo prefixo *dia* (que indica reciprocidade ou intercâmbio) e pelo verbo *legein* ou pelo substantivo *logos* (o que significa que a palavra *dialética* tem a mesma origem que a palavra *diálogo).* Como nota Foulquié, o termo *logos* tanto significa "palavra" ou "discurso" quanto significa "razão".[1] Na época em que a palavra foi criada, ao que tudo indica, os gregos se recusavam a dissociar o *discurso* do seu *sentido*, a *forma* do *conteúdo.* A história subsequente lhes impôs o reconhecimento dos problemas derivados da dissociação. Werner Jaeger mostra como o *cidadão,* na *polis,* precisou aprender a distinguir entre o que lhe era próprio, como indivíduo, ser singular *(idion),* e o que se referia à coletividade, o que era comum *(khoinon).* Cada cidadão era, ao mesmo tempo, uma pessoa, com suas peculiaridades, e um representante da comunidade, da *polis.*[2]

---

1 FOULQUIÉ, Paul, *La dialectique,* ed. Presses Universitaires de France, Paris, 1966, p. 7.

2 JAEGER, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura Griega,* trad. Joaquin Xirau e Wenceslao Roces, ed. Fondo de Cultura Economica, México e Buenos Aires, 1962.

Com o desenvolvimento das atividades mercantis, enfraqueciam-se os velhos padrões de conduta, os valores tradicionais: as relações entre as pessoas se tornavam mais complicadas, mais contraditórias, e isso aumentava a contraditoriedade interna de cada cidadão. O sujeito humano, dividido, já não se punha, inteiramente, nas suas crenças ou nas suas descrenças.[3] A experiência vivida pelo cidadão não lhe abria espontaneamente as portas de uma integração na comunidade. Aliás, a expressão mais evidente na comunidade – o Estado – assumia, na expressão de Marx, o caráter de uma "comunidade ilusória".[4] Em decorrência de semelhante situação, o *logos* ficou cindido, internamente, porque tanto podia designar a "razão" de um processo social, objetivo, quanto também podia estar se referindo às "razões" subjetivas de um indivíduo particular. Hegel, na sua *História da Filosofia,* apontou uma manifestação especialmente clara dessa cisão nas ideias dos sofistas; para os sofistas, o ideal de cultura consistia exatamente no desenvolvimento da capacidade do cidadão de elaborar boas "razões" na defesa de seus interesses específicos: "Quem não dispunha de boas razões para defender mesmo o que houvesse de pior é porque não tinha tido formação cultural suficiente."[5]

Essa cisão operada no interior do termo *logos* não podia deixar de influenciar decisivamente toda a evolução do termo *dialética.* E, de fato, a palavra *dialética* assumiu acepções bastante diferenciadas. Nicola Abbagnano identifica, entre os mais comumente utilizados, quatro conceitos distintos de dialética: 1) método da divisão; 2) lógica do provável; 3) lógica; 4) síntese de opostos. Esses quatro

3 VEYNE, Paul, *Acreditavam os gregos em seus mitos?,* trad. Horácio Gonzalez, ed. Brasiliense, São Paulo, 1985.

4 *Marx-Engels-Werke,* ed. Dietz, Berlim, vol. 3, p. 33.

5 HEGEL, Georg W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* ed. Reclam, Leipzig, vol. 1, p. 541.

conceitos, segundo ele, derivam, respectivamente, das doutrinas de Platão, de Aristóteles, dos estoicos e de Hegel.[6]

No *Cratilo,* Platão nos apresenta Sócrates intervindo numa discussão entre Hermogênio e Cratilo; e põe na boca do mestre a ideia de que o "dialético" é aquele que sabe perguntar e sabe responder: "Quem sabe perguntar e responder deve ser chamado por outro nome que não o de dialético?" (390 c). No *Protágoras,* a ideia reaparece, no momento em que o mesmo Sócrates distingue entre os livros, que "não sabem perguntar e responder", e os homens, que possuem o talento dialético de fazer perguntas e ouvir atentamente as respostas do interlocutor (329 a, b).[7] Outro diálogo platônico, *Fedro,* caracteriza o procedimento dialético pela combinação de sínteses e divisões: ele reúne numa só ideia noções dispersas, definindo o tema que pretende examinar, e em seguida divide a ideia em seus elementos, "evitando deformá-la no corte, como faria um carniceiro incompetente" (265 b, c & d).

Aristóteles, por sua vez, dedicou à dialética oito dos livros que integram as suas *Tópicas.* Com ele, no entanto, a importância da dialética diminuía sensivelmente: o próprio fato de Aristóteles, nos seus escritos, ter abandonado a forma do *diálogo,* de que Platão havia se servido, pode ser considerado um fato sintomático. Aristóteles reduz a dialética a uma espécie de "lógica menor".[8] A dialética só é útil porque na vida, muitas vezes, somos obrigados a partir de premissas inseguras, meramente prováveis. "Na filosofia, é preciso abordar as coisas de acordo com a verdade; na dialética, contudo, basta se ligar à opinião" (I, 14).[9] Por isso, o estagirita compara a dialética com "habilidades" como a retórica e a medicina (I, 3).

6 ABBAGNANO, Nicola, *La evolución de la dialéctica,* c/outros autores, ed. Martínez Roca, Barcelona, 1971, p. 11.

7 *Oeuvres complètes,* tradução francesa de Emile Chambry, ed. Garnier.

8 VIANO, Carlo Augusto, "La dialéctica en Aristóteles", *in La evolución de la dialéctica* (org. Abbagnano), ed. cit., p. 49.

9 *Topiques,* tradução francesa de J. Tricot, em *Organon,* ed. J. Vrin, Paris, 1939, vol. 2.

Os estoicos, mais tarde, tenderam a identificar a dialética com a lógica, em geral. E Cícero, que adotava o ponto de vista estoico, mas eventualmente tratava de combiná-lo, de maneira eclética, com outros pontos de vista, definiu a dialética como: "A arte que ensina a dividir em partes todas as coisas, a explicar por meio de definições o que está oculto, a explicar por interpretação o que é obscuro; e a primeiro enxergar o que é ambíguo para depois distinguir e, afinal, extrair uma regra capaz de julgar o verdadeiro e o falso, bem como estabelecer que proposições são ou não são consequentes" (*Brutus,* 41, 152).[10]

Nos séculos que precederam o Renascimento, a dialética oscilava, sem encontrar um espaço próprio. Eugenio Garin escreveu, a respeito do que se passava nessa época: "A dialética parece constantemente exposta à tentação de se confundir, às vezes com a lógica, outras vezes com a retórica".[11] No Renascimento, manifesta-se uma nova sensibilidade, surgem textos dialogados nos quais os interlocutores buscam juntos uma melhor compreensão das mudanças e dos contrastes da realidade. Enrique Tierno Galván, estudando as expressões dessa sensibilidade em Nicolau de Cusa e em Erasmo, chamou-a de "inteligência dialética", para distingui-la da "razão dialética", que só viria a se desenvolver mais tarde.[12] Em todo caso, não só no período renascentista, mas também nos séculos seguintes, até a passagem do século 18 para o século 19, a "inteligência dialética" não chega a inaugurar para a dialética uma concepção substancialmente diversa das três já mencionadas e ligadas a Platão,

[10] Em latim: "Dialectica est ars quae docet rem universam distribuere in partes, latentem explicare definiendo, obscuram explanare interpretando, ambiguam primo videre, deinde distinguere, postremo habere regulam qua vera et falsa judicantur, et quae quibus propositis sint, queque non sint, consequentia."

[11] GARIN, Eugenio, "La dialéctica desde el siglo XII a principios de la Edad Moderna", *in La evolución de la dialéctica* (org. Abbagnano), ed. cit., p. 134.

[12] TIERNO GALVÁN, Enrique, *Razón mecanica y razón dialéctica,* ed. Tecnos, Madrid, 1969.

a Aristóteles e aos estoicos: a dialética continua marcada por critérios que se referem mais à *forma* que ao *conteúdo.*

Foi com Hegel que o quadro se modificou: um novo conceito de dialética foi elaborado. Para o pensador alemão, a questão da dialética não se limitava ao campo estrito da metodologia e nem cabia no âmbito das discussões sobre a teoria do conhecimento; ela pressupunha toda uma nova teoria do ser. Segundo Hegel, a realidade é intrinsecamente contraditória e existe em permanente transformação; e o modo de pensar que nos permite conhecê-la não pode deixar de ser, ele mesmo, dinâmico. Nosso modo de existir consiste em plasmar o mundo à nossa feição. O modo de existir do mundo consiste, por sua vez, em mudar, sob o efeito da nossa intervenção. E nós nos transformamos, ao agir. Tudo, portanto, é instável.[13]

Para sustentar seu ponto de vista, Hegel invoca um precedente ilustre: o de Heráclito de Éfeso. Cerca de 500 anos antes do começo da era cristã, Heráclito – na interpretação de Hegel – teria lançado os fundamentos de uma *visão dialética do mundo,* com o reconhecimento de que tudo existe em constante mudança e com a compreensão de que o conflito está na origem de todas as coisas.[14]

Aristóteles, na *Metafísica,* se refere à tese de Heráclito – por ele rejeitada – segundo a qual as coisas "são e não são".[15] Hegel acolhe com entusiasmo a tese heraclitiana e a submete a uma interpretação moderna, vendo nela a expressão da convicção de que a existência efetiva do ser, em sua contraposição ao não ser, se resolve no *vir a ser.* "A verdade" – sustenta o pensador alemão – "é o vir a ser, e não

[13] O argentino Carlos Astrada, ao se referir a essa instabilidade e à inquietação dela decorrente, definiu a dialética hegeliana como "la vida que se piensa a sí misma" *(La dialéctica en la filosofia de Hegel.* Ed. Kairós, Buenos Aires, 1970, p. 58).

[14] Fragmentos 49a e 53, em *Os filósofos pré-socráticos* (org. Gerd Bornheim), ed. Cultrix, São Paulo, 1977, p. 39.

[15] *Metafísica,* trad. espanhola de Rosario Blanquez Augier e Juan Torres Samsó, ed. Iberia, Barcelona, 1964, livro IV, seção 3, p. 78.

o ser"; e, em seguida, escreve: "É uma grande ideia essa de passar do ser ao vir a ser; embora ainda seja uma coisa abstrata, já é, ao mesmo tempo, pioneiramente, algo concreto; já é a primeira unidade de determinações contraditórias."[16]

O novo conceito de dialética desenvolvido por Hegel é mais do que a mera "síntese de opostos" proposta por Abbagnano para caracterizá-lo: é todo um complexo sistema, baseado numa original concepção do absoluto. O absoluto, na filosofia de Hegel, precisa incorporar todos os momentos significativos do movimento pelo qual se realiza, assimilando tanto o positivo quanto o negativo, superando-os numa síntese viva, para poder se estruturar, rigorosamente, como "sistema científico": "A verdadeira figura em que a verdade existe" – afirma Hegel – "só pode ser o sistema científico dela".[17] O sentido do movimento realizado – o "sistema" – só pode ser compreendido do ângulo do resultado alcançado. Na *Fenomenologia do espírito,* o "saber absoluto" pressupõe – e simultaneamente elucida – a "experiência da consciência" em todas as suas "figuras", desde a "certeza sensível" e da "percepção" até o ponto de chegada proporcionado pelo "espírito", que adquire a plena consciência de si mesmo, depois de superar as limitações do "discernimento" (*Verstand*), da "consciência de si" e da "razão" (*Vernunft*).

É o "saber absoluto" que serve de base a Hegel para tecer, com os conceitos da *Ciência da lógica,* uma rede capaz de resistir à erosão do ceticismo, aos rasgos e dilacerações causados pela ferrugem da imprecisão. Mas o custo dessa vasta operação é alto: o "sistema" se crispa e se enrijece. A "certeza subjetiva" (*Gewissheit*) coincide com a compreensão global do movimento da realidade objetiva, quer dizer,

16 Em alemão: "Es ist ein grosser Gedanke, vom Sein zum Werden überzugehen; es ist noch abstrakt, aber zugleich ist es auch das erste Konkrete, die erste Einheit entgegengesetzer Bestimmungen" *(Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* ed. cit., I, pp. 428-429).

17 *Phänomenologie des Geistes,* ed. Ullstein, Frankfurt/Main, 1970, p. 15.

coincide com a verdade (*Wahrheit*). A verdade, nesse caso, para ser plenamente verdadeira, isto é, universal e necessária, precisa revelar – como nota Kojève – uma realidade inteiramente acabada, na qual "tudo que era *possível* efetivamente se *realizou",* de tal modo que se trata de uma realidade "perfeita", "sem possibilidade de extensão ou de mudança".[18]

Hegel se empenhou em "apreender e expressar o verdadeiro não apenas como *substância,* mas também, na mesma medida, como *sujeito*".[19] Para Marx, contudo, o autor da *Fenomenologia do espírito* não se deu plenamente conta do quanto era concreta a atividade desse sujeito. "O único trabalho que Hegel conhece e reconhece" – escreve Marx – "é o trabalho espiritual abstrato".[20] Hegel não enxerga o trabalho em toda a sua contraditória materialidade e por isso o idealiza e o vê de maneira unilateralmente positiva, minimizando a força da sua negatividade. "A essência humana, o *ser humano,* equivale para Hegel, à consciência de si."[21] Essa crítica, formulada nos *Manuscritos de 1844,* é retomada na *Sagrada família:* "Hegel transforma o homem em *homem da consciência de si,* em vez de reconhecer na consciência de si a *consciência de si do homem,* quer dizer, de um homem real, que vive num mundo real, objetivo, e é condicionado por ele."[22]

18 KOJÈVE, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel,* ed. Gallimard, 1968, p. 145.

19 *Phänomenologie des Geistes,* ed. cit., p. 21. Em alemão: "(...) das Wahre nicht als *Substanz,* sondern eben so sehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken."

20 *Oekonomisch-philosophische Manuskripte,* ed. Reclam, Leipzig, 1974, p. 235. Em alemão: "Die Arbeit, welche Hegel allein kennt und anerkennt, ist die abstrakt geistige."

21 *Idem,* p. 237. Em alemão: "Das menschliche Wesen, der *Mensch,* gilt für Hegel = Selbstbewusstsein."

22 *Marx-Engels-Werke,* ed. cit, vol. 2, p. 204. Em alemão:" Hegel macht den Menschen zum *Menschen des Selbstbewusstsein,* statt das Selbstbewusstsein zum *Selbstbewusstsein des Menschen,* des wirklichen, daher auch in einer wirklichen, gegenständlichen Welt lebenden und von ihr bedingten Menschen zu machen."

Ao assumir, então, o conceito hegeliano de dialética (o último dos quatro conceitos de que se compõe o esquema proposto por Abbagnano), Marx foi levado a modificá-lo, tornando-o ainda mais complexo do que já era no pensamento de Hegel. A perspectiva de Marx implicava não só uma reavaliação do papel do *trabalho material* na autocriação e na autotransformação do ser humano, como também exigia uma reavaliação do papel dos *trabalhadores* como força material capaz de, nas condições atuais, dar prosseguimento à autotransformação histórica da humanidade. O sujeito que pode, no quadro da realidade atual, enxergar a "rosa da razão" na "cruz do presente"[23] – o sujeito que pode apreender teoricamente a verdade da história, porque pode fazer história na prática – é o proletariado. Por sofrerem na própria carne a exploração do trabalho que caracteriza a sociedade atual, por serem os maiores interessados em revolucionar a estrutura dessa sociedade (baseada na propriedade privada), os operários se mobilizam para combatê-la e, ao se mobilizarem, passam a compreendê-la em sua dimensão histórica, em sua transitoriedade: assimilam, assim, as conquistas mais profundas da filosofia, utilizando o conhecimento na ação. Eles têm acesso ao saber em sua universalidade porque estão vitalmente empenhados em criar condições sociais mais universais para viverem, em superar a situação particular de classe que lhes é imposta. "A filosofia" – assegura Marx – "não pode se realizar sem a superação do proletariado; e o proletariado não pode se superar sem a realização da filosofia".[24]

Em Hegel, a postura ainda pode ser considerada predominantemente constatativa ou descritiva; em Marx, no entanto, se reconhece uma

[23] As expressões são de Hegel: "die Vernunft als die Rose im Kreuze der Gegenwart zu erkennen" *(Grundlinien der Philosophie des Rechts,* ed. Suhrkamp, 1970, p. 26).

[24] *Marx-Engels-Werke,* ed. cit, vol. 1, p. 391. Em alemão: "Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie."

atitude diferente, de conclamação à ação. Até para poder conhecer certos aspectos da realidade histórica dos homens, é preciso mergulhar ativamente no movimento que lhe dá vida. A décima primeira das *Teses sobre Feuerbach* mostra um Marx plenamente cônscio da originalidade do seu ponto de vista: "Os filósofos têm se limitado a *interpretar* o mundo de maneiras diversas; trata-se de *transformá-lo.*"[25]

Marx promoveu a modificação do conceito hegeliano de dialética na medida em que promoveu o casamento dele com uma perspectiva revolucionária, comprometida com um projeto político de transformação prática do mundo. Esse casamento constituiu uma grande novidade. Alguns críticos têm apontado, em determinados filósofos do passado, elementos que, de certo modo, anteciparam aspectos essenciais do conceito hegeliano da dialética, isto é, da dialética como reconhecimento da instabilidade e da contraditoriedade intrínsecas do real. Nesses precursores, contudo, prevalecia, frequentemente, um ponto de vista que, no plano sociopolítico, dificilmente poderia ser considerado o mais "avançado" ou o mais "progressista".

Heráclito, por exemplo, segundo Diógenes Laércio, descendia de Androklos, fundador de Éfeso, filho de Kodros, que tinha sido rei de Atenas. Do ângulo da aristocracia tradicional, Heráclito se inclinaria a ver com consternação e revolta as concessões demagógicas e paternalistas que os "tiranos" faziam ao *demos*. Ao que tudo indica, portanto, ele era um conservador, desolado com o panorama que via à sua volta.[26]

Paul Sandor lembra o neoplatônico Proclus (410-485), diretor da Academia de Atenas, forçado a se exilar por pressão da corte imperial cristã de Bizâncio. Proclus defendia o legado da filosofia grega contra o cristianismo, instalado no poder. O esforço de

[25] *Marx-Engels-Werke,* ed. cit, vol. 3, p. 7.

[26] Para uma opinião contrária, ver KESSIDI, Théohar. *Les origines de la dialectique matérialiste (Héradite),* ed. de Moscou, 1973, p. 69.

Proclus no sentido de pensar a passagem constante da unidade para a diversidade (e vice-versa) contrariava o empenho dos ideólogos cristãos em contribuir para a estabilização da "ordem", mas não o fazia em ligação com qualquer movimento político que almejasse transcender historicamente o novo estado de coisas.[27]

Há também o caso de Blaise Pascal (1623-1662), estudado por Lucien Goldmann em *Le dieu caché*. O ponto de vista de Pascal correspondia à situação histórica da *noblesse de robe*, da nobreza togada, próxima ao rei: eram cortesãos que dispunham de certa influência inegável junto ao monarca, ajudavam-no a subjugar os senhores feudais, porém pressentiam a chegada iminente de uma época na qual o seu poder fugaz se desvaneceria. Sua *visão do mundo*, por conseguinte, tendia a ser trágica. Pascal era um pensador místico, inquieto, assustado com a instabilidade do mundo e convencido de que Deus não se mostra, não dá garantia alguma aos homens, para que os homens sejam desafiados a acreditar n'Ele livremente, isto é, para que os homens assumam o risco – razoável – da fé. Em sua busca do absoluto, do universal, o ser humano é chamado a *apostar* na existência de Deus. E Goldmann insiste na importância do *pari pascalien* – da "aposta" – para o pensamento dialético em geral: a ideia de que "é preciso apostar" é fundamental para a dialética.[28] Por mais fundamental que seja, todavia, essa contribuição não faz de Pascal um espírito politicamente "progressista".

O próprio Hegel, embora não deva ser sumariamente considerado um conservador,[29] está longe de ter sido um revolucionário, no plano de suas posições políticas.

27 SANDOR, Paul, *Histoire de la dialectique*, ed. Nagel, Paris, 1947, pp. 57 e ss.

28 GOLDMANN, Lucien, *Le dieu caché*, ed. Gallimard, Paris, 1956, p. 331.

29 A defesa de Hegel contra a acusação de "reacionarismo" está feita em *Hegel et son temps*, de Jacques D'Hondt, ed. Sociales, 1968; *Hegel und die französische Revolution*, de Joachin Ritter, ed. Suhrkamp, 1957; *Hegel et l'Etat*, de Eric Weil, ed. Vrin, 1974; *Der junge Hegel*, de G. Lukács, ed. Europa, Zürich, 1948; e *Política e liberdade em Hegel*, de Denis Rosenfield, ed. Brasiliense, 1983.

Houve, é certo, pensadores que podemos considerar de "esquerda" nos quais se encontram elementos de uma concepção dialética do mundo, de tipo hegeliano. Podemos lembrar, por exemplo, o iluminista Denis Diderot (1713-1784) e o socialista utópico Charles-François Fourier (1772-1837). Diderot repetia Heráclito, quando escrevia "tout est en un flux perpétuel".[30] E desbravava novos continentes quando reduzia a dimensões irrisórias os preconceitos morais de sua época, submetendo-os a uma crítica dialética,[31] que se realizava através do diálogo do filósofo com o pândego, em *Le neveu de Rameau*. Fourier, por sua vez, punha a nu a gritante incoerência que se disfarçava sob a capa da imponente disciplina exibida pela organização industrial (capitalista) do trabalho; apontava para as "imundícies morais" subjacentes às condutas comerciais tidas por "normais"; denunciava a "escravidão conjugal" imposta às mulheres pela circunspecta instituição do casamento; e conferia, polemicamente, à palavra "civilização" um significado pejorativo.[32]

Antes de Marx, contudo, os encontros da dialética com o pensamento político de "esquerda" eram fortuitos, ocasionais. Marx modificou esse quadro, porque tratou de entrelaçar, de modo sistemático, uma concepção materialista da história (o reconhecimento do processo material que cria as condições nas quais amadurecem e se organizam as forças capazes de promover a mudança) com uma concepção dialética da revolução (o reconhecimento da importância da intervenção ativa dos homens no mundo, fazendo política, fazendo história). Essa combinação original, evidentemente, não se concretizou com facilidade; e, na medida em que se concretizou, não dissipou as tensões internas do pensamento do autor d'*O capital*.[33]

30 *Le rêve de D'Allembert*, Editions Sociales, Paris, 1968.

31 Não por acaso, escrita em forma de diálogo.

32 ARMAND, Félix, prefácio a *Textes choisis*, de Fourier, Editions Sociales, Paris, 1953.

33 Uma abordagem dessas tensões pode ser encontrada, por exemplo, em CLAU-

O materialismo correspondia, tendencialmente, à necessidade que os trabalhadores explorados sentiam de reconhecer a centralidade das questões materiais que se apresentam nas duras condições de sua existência cotidiana e nos árduos caminhos da luta para transformar tais condições.[34] A dialética, em princípio, também deveria atender às exigências das forças mais radicalmente empenhadas em transformar a realidade, já que representa a realidade em *transformação* e acirra a disposição do sujeito para modificar o objeto e modificar-se a si mesmo. No entanto, na prática, a dialética tem um efeito perturbador, que pode "atrapalhar" o engajamento na ação transformadora.

O modo de pensar dialético – atento à infinitude do real e à irredutibilidade do real ao saber – implica um esforço constante da consciência no sentido de ela se abrir para o reconhecimento do novo, do inédito, das contradições que irrompem no campo visual do sujeito e lhe revelam a existência de problemas que ele não estava enxergando. A exigência do reconhecimento de todas as contradições pode entrar em choque (e, de fato, com frequência entra) com exigências de outro tipo, que são as exigências ligadas às tarefas práticas urgentes que a luta política apresenta aos revolucionários. Em determinadas circunstâncias, o reconhecimento da complexidade e da contraditoriedade do quadro da ação pode paralisar – ou ao menos entorpecer – a intervenção eficaz do sujeito no combate; em tais circunstâncias, os dirigentes políticos das forças pragmaticamente comprometidas com a mudança tendem a mobilizá-las através de fórmulas *não dialéticas,* cujo efeito lhes parece ser mais direto e imediato.

Além disso, não podemos esquecer o fato de que os revolucionários são seres formados pela própria sociedade que estão negando, de modo

DIN, Fernando, *Marx, Engels y la Revolución de 1848*, ed. Siglo Veintiuno, 1975.

34 Cf. SARTRE, Jean-Paul, *Situations III*, ed. Gallimard, 1949, p. 174: "il y a un rapport profond entre la *situation* d'une classe opprimée et l'*expression* matérialiste de cette situation".

que estão sempre marcados pelo mundo que desejam modificar. Com a divisão social do trabalho, com a hipercompetitividade estimulada pelo mercado capitalista, a insegurança se generaliza e atinge todas as pessoas: não só aquelas que temem as mudanças históricas como aquelas que, em princípio, estão empenhadas em promovê-las. A insegurança penetra na "alma" do combatente e o leva a se apoiar em certezas, a procurar fundamentar suas opções em valores inquestionáveis. O italiano Antonio Gramsci, polemizando com o russo Bukhárin, sugeriu que este último houvesse deixado de lado a questão da dialética, em seu *Manual popular de sociologia marxista* por força de um "freio psicológico" que o impedia de questionar ideias sistematizadas, tranquilizadoras. "Sente-se que a dialética é coisa muito árdua e difícil" – escreveu Gramsci – "na medida em que o pensar dialeticamente colide com o vulgar senso comum, que é dogmático, ávido de certezas peremptórias".[35]

Gramsci chegou a admitir, na época da conquista do poder na Rússia pelo partido leninista, que no pensamento de Marx existiam "incrustações positivistas e naturalistas".[36] O clima espiritual da segunda metade do século 19 não deixou incólume a reflexão desenvolvida pelo autor d'*O capital*. Há momentos, inclusive, nos quais Marx não escapa à estreiteza de um certo "eurocentrismo", que não lhe permite aprofundar seu pensamento antropologicamente e prejudica a amplitude universalizadora da sua perspectiva. Um exemplo disso se acha no juízo deficiente formulado a respeito da ação histórica de um personagem importante da história extraeuropeia, como Simon Bolivar, cujo papel nas lutas contra a Espanha foi muito mal avaliado por Marx.[37]

35 Einaudi, Torino, 1952, p. 132. Em italiano: "Si sente che la dialettica è cosa molto ardua e difficile, in quanto il pensare dialetticamente va contro il volgare senso comune che è dogmático, avido di certezze perentorie."

36 COUTINHO, Carlos Nelson, *Gramsci*, ed. L&PM, 1981, p. 136.

37 *Marx-Engels-Werke*, vol. 14, pp. 217-231.

De qualquer maneira, o reconhecimento da presença, dessas limitações não descaracteriza a importância crucial assumida pela dialética na filosofia de Marx. Um exegeta particularmente entusiasmado – o romeno Zevedei Barbu – chega a dizer que, na perspectiva dialética de Marx, "a filosofia deixou o mundo dos fantasmas e, tal como Anteu, tocou a terra para retomar novas forças".[38] No posfácio que escreveu para a segunda edição alemã do primeiro volume d'*O capital,* Marx afirma que, nas mãos de Hegel, a dialética tinha sofrido uma distorção mistificadora. "Nele, ela está de cabeça para baixo. É preciso recolocá-la sobre seus próprios pés para descobrir-lhe o núcleo racional, sob o invólucro místico."[39]

O esforço no sentido de "recolocar a dialética sobre seus próprios pés" leva Marx, em seu pensamento, a se apoiar sobre o conceito de práxis. Ele procura extrair todas as consequências da sua convicção de que o ser humano se transformou no que é com base numa atividade prática vital, material, que é o *trabalho.* Para Marx, "o trabalho é um *processo* que permeia todo o ser do homem e constitui a sua especificidade".[40] Através do trabalho, o ser do homem se distingue do ser dos animais e do ser das coisas: o sujeito humano passa a poder se assumir como sujeito em contraposição ao objeto. Através do trabalho, o homem não só se apropria da natureza como se afirma e se expande, se desenvolve, se transforma, se cria a si mesmo. "O ser que já iniciou a apropriação da natureza por meio do trabalho de suas mãos, do intelecto e da fantasia, jamais deixará de fazê-lo, e, após cada conquista, vislumbra já seu próximo passo."[41]

38 BARBU, Zevedei, *Le développement de la pensée dialectique,* ed. Costes, Paris, 1947, p. 327.

39 *Marx-Engels-Werke,* vol. 23, p. 27. Em alemão: "Sie steht bei ihm auf dem Kopf. Man muss sie umstülpen, um den rationellen Kern in der mystischen Hülle zu entdecken."

40 KOSIK, Karel, *Dialética do concreto,* ed. Paz e Terra. 1969, p. 180.

41 FISCHER, Ernst, *O que Marx realmente disse,* ed. Civilização Brasileira, 1970, Rio de Janeiro, p. 22.

O trabalho, como processo, ao mesmo tempo se reafirma e se supera a si mesmo: ele só é possível mediante a repetição mecânica de determinadas ações, porém simultaneamente leva o sujeito a enfrentar problemas novos e o incita a *inventar* soluções para tais problemas. Com isso, o trabalho abre caminho para o sujeito humano refletir, no plano teórico, sobre a dimensão *criativa* da sua atividade, quer dizer, sobre a práxis. No trabalho se encontra, por assim dizer, o "caroço" da práxis; mas a práxis vai além do trabalho. E Marx reconheceu isso muito claramente numa passagem do terceiro volume d'*O capital,* quando escreveu sobre a necessidade de vir a ser sempre encurtada a jornada de trabalho, já que a plena liberdade, para o homem, nunca poderia se realizar inteiramente no âmbito da sua atividade laborativa: "O reino da liberdade só começa, de fato, onde cessa o trabalho determinado pela necessidade e pela finalidade externa; pela própria natureza das coisas, portanto, ele fica além da esfera da produção material."[42]

Kosik, interpretando Marx, vê na práxis "a revelação do segredo do homem como ser ontocriativo, como ser que cria a realidade (humano-social) e que, *portanto,* compreende a realidade (humana e não humana, a realidade na sua totalidade)". Na práxis, assim, se verifica algo essencial, algo que traz consigo a verdade, que "não é mero símbolo de qualquer outra coisa, mas possui uma importância ontológica".[43]

Essa concepção da dialética implica toda uma reformulação do problema do ser. E é exatamente em função dessa constatação que Gerd Bornheim escreve que a questão da dialética não pode ser considerada um problema entre outros: "Com a dialética é a inteireza da problemática filosófica que entra em jogo".[44]

42 *Marx-Engels-Werke,* vol. 25, p. 828: "Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äussere Zweckmässigkeit bestimmt ist, authört; es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion."

43 KOSIK, Karel, *op. cit.,* p. 202.

44 BORNHEIM, Gerd, *Dialética – teoria, práxis,* ed. Globo, Porto Alegre e Rio de Janeiro, 1983, p. 159.

A dialética fundada sobre a práxis se tornou, com Marx, muito mais uma suscitadora de problemas do que uma eficiente fornecedora de respostas às perguntas que os marxistas tinham de se fazer, no plano filosófico. Isso não ficou suficientemente evidenciado porque os marxistas, face às premências de seus combates, obrigaram a dialética de Marx a vestir a camisa de força de um sistema acabado, encerrando-a em um conjunto de fórmulas nitidamente articuladas umas às outras e, paradoxalmente, "estabilizadas".

Certo nível de formalização era, certamente, necessário para que a dialética – tal como Marx a propunha – viesse a ter valor operatório. Mas a formalização assumiu proporções exageradas. E foi o maior amigo de Marx, Engels, quem primeiro se empenhou em formalizar além da conta o "método dialético", retomando formulações de Hegel.

A grande preocupação de Engels consistia em defender o caráter materialista da dialética de Marx: era preciso evitar que a esfera da ação humana fosse observada como se não tivesse absolutamente nada de essencial a ver com a natureza, como se o ser humano não tivesse uma dimensão insuprimivelmente natural, como se não tivesse um corpo com exigências próprias, como se não tivesse começado sua trajetória na natureza. Engels se dispôs, então, a examinar os princípios daquilo que chamou de "dialética da natureza"; e formulou três leis gerais da dialética, válidas tanto para a história humana quanto para a natureza: 1) a lei da transformação da quantidade em qualidade e vice-versa; 2) a lei da interpenetração dos contrários ("Durchdringung der Gegensätze"); e 3) a lei da negação da negação.[45]

É curioso que, em seu esforço de fundamentação materialista da dialética, Engels tenha ido buscar tais leis no idealista Hegel. De fato, as três leis já se acham na *Ciência da lógica*. Engels se dá conta da delicadeza da situação em que se colocou e ressalva que Hegel havia

[45] *Marx-Engels-Werke*, vol. 20, p. 348.

concebido as referidas leis exclusivamente como leis do pensamento (e nisso estaria a distorção provocada pelo seu idealismo). Hegel, no entanto, era coerente: as três leis gerais, para ele, valiam tanto para a natureza quanto para o homem porque natureza e homem, em seus respectivos movimentos, tinham em comum o fato de constituírem desdobramentos de um mesmo princípio unitário: a Ideia Absoluta.

Se não acreditamos na Ideia Absoluta, se não subordinamos os movimentos da natureza e os movimentos humanos a um princípio maior, torna-se bem mais difícil, para nós, definir leis gerais válidas para as duas esferas. Por isso, na defesa das três leis gerais hegelianas, reformuladas em bases materialistas, Engels foi levado a misturar problemas de natureza essencialmente diversa, minimizando algumas vezes a importância da dimensão teleológica da atividade humana, assimilando-a em algumas imagens a processos naturais e abrindo caminho para uma "naturalização" da dialética. Uma dessas imagens, por exemplo, está na anotação que aproxima a polarização processada pelo pensamento humano ao lidar com ideias contraditórias à polarização que se verifica na eletricidade e nos fenômenos de magnetismo.[46]

O terreno em que o modo de pensar dialético proposto por Marx é capaz de demonstrar toda a sua força é, certamente, o da história, o da atividade dos sujeitos humanos. Insistindo em proporcionar uma base "natural" para a dialética marxista, Engels acaba por identificar a "dialética objetiva" à "dialética da natureza" e acaba por reduzir a "dialética subjetiva" a mero *reflexo* da outra no pensamento. "A dialética" – escreve ele – "a chamada dialética objetiva prevalece em toda a natureza; e a chamada dialética subjetiva, o pensamento dialético, é apenas o reflexo do movimento que prevalece por toda parte, através da oposição dos contrários, que, por seu conflito constante, pela conversão final de cada um no

[46] *Marx-Engels-Werke*, vol. 20, p. 483.

outro, ou gerando formas superiores, condicionam, exatamente, a vida da natureza".[47]

Outro aspecto problemático da concepção de dialética defendida por Engels pode ser enxergado na própria fixação do número de leis gerais. Por que fixá-lo, precisamente, em *três?* Como poderia ser estabelecido conclusivamente o número das leis gerais de uma realidade vista do ângulo de uma filosofia da mudança, que pressupõe a convicção (contrária à do *Eclesiastes* bíblico) de que há sempre algo de novo sob o Sol? A dialética, como modo de pensar, no sentido proposto por Marx, precisa estar sempre disposta a se questionar a si mesma, a se reformular em seus próprios fundamentos, para não se desligar do fluxo da história. Se a dialética nos ensina que as leis da realidade são contemporâneas das coisas por ela regidas – escreve Álvaro Vieira Pinto –, "isto significa tanto a possibilidade de virem a existir leis atualmente ignoradas, quando a realidade social tiver alcançado etapas futuras inéditas, quanto a certeza de ter havido leis agora extintas, em consequência de se acharem superadas as fases do processo objetivo que as manifestavam".[48]

A precipitação na definição das leis acaba por sufocar a inquietação que deveria estar na discussão sobre o próprio estatuto ontológico da dialética. Como observa Gerd Bornheim, "quando se postula, *de saída,* que a dialética é lei, barra-se a possibilidade de pensar a questão ontologicamente; pensa-se então *a partir* da dialética, como se ela fosse algo de já assegurado, um *positum,* um posto a partir do qual se pensa".[49] Em tais condições, o sujeito perde a capacidade de se perguntar "o que é a racionalidade dialética, quais são os seus limites e seu fundamento?"[50]

47 *Marx-Engels-Werke,* vol. 20, p. 481.

48 VIEIRA PINTO, Álvaro, *Consciência e realidade nacional,* ed. Iseb, 1961, vol. 2, p. 103.

49 BORNHEIM, Gerd, *op. cit.,* p. 6.

50 SARTRE, Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique,* ed. Gallimard, Paris, 1960, p. 135.

A exagerada formalização da dialética, iniciada por Engels, foi completada por marxistas de gerações posteriores. "A ideia da dialética, enquanto discurso rigoroso, caiu sob os golpes do que paralelamente ao 'marxismo vulgar' deveríamos chamar de 'dialética vulgar' ou 'dialéticas vulgares'".[51] Preocupados, a princípio, com a gestão de vastos e complexos "aparelhos" partidários e, depois de novembro de 1917, preocupados com as responsabilidades da administração até de Estados constituídos em nome do socialismo, os novos marxistas se viram numa *situação vital* muito diversa da de Marx. Devemos lembrar que o proletariado cuja perspectiva Marx se empenhava em assumir no *Manifesto comunista* não tinha nada a perder "exceto seus grilhões".[52] Marx, então, podia permanecer fiel ao ideal por ele mesmo proclamado em setembro de 1843, nos *Deutsch-Französischen Jahrbücher,* quando preconizava a "crítica implacável a tudo que existe".[53] Os marxistas posteriores se viram postos diante de um quadro bastante diferente: tinham imponentes organizações e respeitáveis instituições a serem preservadas; a crítica que passaram a fazer já não podia ser tão generalizadamente *implacável* como a de Marx. E o marxismo foi sendo "adaptado" às suas novas funções.

Na linha de pensamento inaugurada por Hegel, Marx se empenhou em desenvolver um modo de pensar capaz de trabalhar com conceitos "fluidos", para dar conta da instabilidade do real, de sua vertiginosa transformação contínua e de suas inumeráveis contradições. Afastando-se da linha de pensamento de Hegel, entretanto, Marx ligou a "fluidificação" dos conceitos a um projeto revolucionário, à disposição para intervir concretamente na transformação da sociedade. Lukács, em *História e consciência de*

51 FAUSTO, Ruy, *Marx, lógica & política,* ed. Brasiliense, 1983, p. 15.

52 *Marx-Engels-Werke,* vol. 4, p. 493.

53 *Marx-Engels-Werke,* vol. 1, p. 344.

classe, sublinhou a significação central desse tema na dialética de Marx: "Negligenciada essa função central da teoria, a vantagem da conceituação 'fluida' se torna completamente problemática."[54] Essa característica da perspectiva de Marx tornava-a apta para despertar um forte interesse e uma imensa simpatia nos espíritos mais agudamente rebeldes, no mundo inteiro: tais espíritos se aproximavam do pensamento de Marx na expectativa de o utilizarem, em seus esforços para uma concretização revolucionária eficaz no ímpeto rebelde. Contudo, na medida em que tal perspectiva permanecia vaga e se apoiava em ideias insuficientemente esclarecidas ou deficientemente aprofundadas, eles não podiam deixar de se defrontar com múltiplas dificuldades.

Algumas dessas dificuldades – as que têm a ver com a compreensão do conceito de dialética proposto por Marx – serão objeto de exame nas páginas que se seguem.

[54] LUKÁCS, Georg, *Geschichte und Klassenbewusstsein,* ed. Luchterhand, Neuwied, 1968, p. 62.

1. Ímpeto rebelde e projeto revolucionário

A humanidade só tem que
felicitar-se, quando um
pensamento de revolta
passa pelo cérebro dos
oprimidos.
Raul Pompéia

O nosso é, notoriamente, um tempo de insatisfação, de inconformismo. A produção artística mais significativa do século 20 tem se feito e continua se fazendo em oposição à sociedade, tal como ela está organizada. O mesmo ocorre com os frutos do exercício crítico da inteligência: são cada vez mais raros e inexpressivos os apologistas do *status quo.* Precipitam-se as mudanças, a tecnologia avança em quase todos os terrenos, porém a humanidade, dividida, se sente insegura. Paira sobre todos nós a ameaça de uma guerra termonuclear e, ao nos empenharmos em neutralizá-la, temos a impressão de que nos faltam instrumentos adequados. O mal-estar, então, se generaliza. Queremos mudar o mundo, forjar instituições mais compatíveis com nossas exigências, reorganizar a vida em bases novas, mas percebemos que o quadro em que nos encontramos é tão profundamente deformado e nos envolve com tanta força que pode corromper até nossas iniciativas mais generosas.

Essa constatação, contudo, não nos paralisa. Mais do que qualquer outra época, a nossa está marcada pela rebeldia e pela busca de soluções revolucionárias, radicais, para seus problemas. E é sobre rebeldes e revolucionários que falam as páginas que se seguem.

1. Rebeldia e consciência revolucionária

Inutilmente os espíritos mais conservadores procuram desqualificar os rebeldes, caracterizando-os como mesquinhos, ressentidos, imaturos ou irresponsáveis. Em geral, prevalece nas pessoas que não se entregam cegamente aos preconceitos a convicção de que, na medida em que não se adaptam ao mundo e insistem em procurar adaptar o mundo a eles, os rebeldes constituem uma força decisiva na promoção do progresso, quer dizer, da crescente dominação do mundo pelo homem. O ânimo rebelde tem estado presente na dignidade dos que se recusam a se deixar assimilar por hordas e manadas; tem se manifestado na dignidade dos que repelem os processos que parecem tender à militarização da vida ou apontam na direção da transformação das sociedades em imensos formigueiros. Uma certa chama de rebeldia, anterior a qualquer racionalização elaborada, desempenha uma função importante na reação dos indivíduos à elevação do teor de inumanidade das formas de existência coletiva.

Quanto mais contraditório se apresente o processo histórico, quanto mais complexas sejam as tarefas da transformação consciente da sociedade, tanto mais necessária se torna essa chama da rebeldia, para que o movimento não se mecanize, para que suas contradições não coagulem. O presente não engendra automaticamente o futuro através de uma dinâmica fatal ou espontânea: o futuro precisa lutar para nascer, para assumir uma feição determinada; precisa enfrentar criticamente o presente. E os rebeldes, que sentem na consciência o sopro vivo dessa luta, têm boas razões para rejeitar a admoestação dos conservadores e o discurso que os conclama a acolher uma versão mistificadora da "sensatez"; eles sabem que a acomodação a uma situação de opressão, de exploração e de miséria é certamente menos *sensata* do que a revolta contra os opressores, os exploradores e os aproveitadores da miséria.

Mas a postura rebelde está condenada a uma instabilidade insuperável. Independentemente dos desígnios subjetivos de quem o pratica, todo ato historicamente significativo, todo ato que repercute na vida social, assume um determinado conteúdo objetivo. O inconformismo é desafiado a se exercer na direção certa; o comportamento individual do rebelde é chamado a se concretizar no plano social. E essa concretização envolve questões que não se resolvem no nível da rebeldia e obrigam o rebelde a tentar aprofundar em termos consequentes sua negação do presente, isto é, obrigam-no a se articular com outros rebeldes para uma ação conjunta, contínua, duradoura, de caráter político, necessariamente racionalizada.

Na medida em que, hoje, a rebeldia se difundiu e penetrou em toda a vida social, os conservadores evitam combatê-la frontalmente e frequentemente procuram desvirtuá-la. O nazismo alemão explorou habilmente os elementos de rebeldia que existiam na reflexão de Heidegger para atrair, num período que afinal durou pouco (embora não possa ser apagado da história), o filósofo para suas fileiras. O fascismo italiano também soube seduzir o refinado intelectualismo rebelde de Ezra Pound, apresentando-se como princípio regenerador de nossa cultura doente. Tanto Hitler quanto Mussolini fizeram demagogia anticapitalista e se travestiram de revolucionários, procurando aliciar os rebeldes e desviando-os do caminho que poderia levá-los a posições genuinamente revolucionárias.

Na práxis revolucionária, a rebeldia marca apenas o momento insurrecional. Antes de poder afirmar, é preciso negar. A construção pressupõe algo de inevitavelmente destrutivo. Se, porém, houver uma *fixação* no momento da revolta e a destruição não alcançar sua complementação construtiva, a negação – absolutizada – deixa um vazio que as forças contrárias à mudança podem preencher com mistificações ideológicas de todos os tipos.

Quando desiste de combater frontalmente a rebeldia, quando se esforça por colocá-la a seu serviço, o conservadorismo presta-lhe homenagem, reconhecendo sua extensão e de certo modo sua legitimidade no mundo atual. No entanto, o próprio fato de

que a paródia fascista de revolução tenha tido alguma eficácia e tenha conseguido arrastar rebeldes para posições objetivamente reacionárias é um fato que põe a nu os limites da rebeldia. É um dos muitos fatos que recolocam, para os rebeldes, o desafio da concretização da rebeldia no plano político, no plano em que se elabora a consciência revolucionária.

2. A consciência revolucionária e o marxismo

On ne détruit réellement que ce qu'on remplace, dizia o poeta Baudelaire: só se destrói, realmente, aquilo que se substitui. Enquanto a substituição não se opera, permanece uma certa abstratividade na negação. Sublevar-se pode ser uma manifestação de generosidade, porém a eficácia transformadora depende do encaminhamento de um projeto que possa se viabilizar e criar um novo quadro, uma nova realidade.

Entre as concepções elaboradas e adotadas por aqueles que ansiavam pelo socialismo, destacou-se a de Marx. O pensamento de Marx – extremamente complexo – não foi imediatamente compreendido e assimilado pelos interlocutores que pretendia mobilizar; no entanto, seu eco (mesmo bastante simplificado) se faz sentir com crescente intensidade, ao longo do século 20, em áreas cada vez mais amplas da consciência rebelde, empenhada em *mudar a vida,* tal como ela está estruturada atualmente.

Uma das razões desse êxito na difusão está, certamente, na articulação que o marxismo apresenta entre a análise crítica radical da sociedade presente e a indicação de uma direção definida para a construção da sociedade futura. Se, por um lado, Marx é o autor d'*O capital,* que examina as contradições intrínsecas do modo capitalista de produção, por outro lado ele é o líder revolucionário que prestou decisiva contribuição à fundação da Associação Internacional dos Trabalhadores e levou numerosos ativistas do movimento operário a se organizarem numa ação político-partidária persistente, realizada

nos termos de uma proposta formulada pela primeira vez em 1848, no famoso *Manifesto do Partido Comunista.*

O raciocínio de Marx – sob a forma um tanto rombuda, porém eloquente, na qual chegou a ser mais significativamente acolhido – pode ser resumido no seguinte encadeamento: 1) nas condições em que funciona o modo de produção capitalista, o proletariado industrial, obrigado a vender sua força de trabalho aos proprietários das fábricas, sofre uma exploração ao mesmo tempo sutil e intensa; 2) a *mais-valia* que a burguesia extrai do aproveitamento da força de trabalho é *minus-valia* para o proletariado, quer dizer, é trabalho não remunerado; 3) a industrialização, com a racionalização que impõe à produção, reúne um número maior de operários em grandes empresas, porém essa necessidade técnica resulta na criação de possibilidades de um intercâmbio maior entre os operários e abre para eles facilidades de organização que não existem para os trabalhadores rurais e para os artesãos; 4) tomando consciência da exploração de que é vítima e aproveitando as possibilidades de organização colocadas ao seu alcance, o proletariado industrial tende a se revoltar e pode liderar os demais trabalhadores e a massa do povo em geral, numa vasta luta política orientada no sentido de se assenhorear do aparelho do Estado e mudar revolucionariamente o modo de produção; e, por fim, 5) por força de sua situação, inédita na história, e dado o alto desenvolvimento já alcançado pelas forças produtivas, o proletariado industrial não pode edificar um modo de produção baseado na divisão institucionalizada da sociedade em classes e, para se libertar, precisará libertar toda a humanidade da exploração classista, construindo uma sociedade socialista, que evoluirá para o *comunismo.*

Essa concepção do comunismo era uma novidade: ela se ligava à demonstração de um movimento que, com base nas tensões do presente, se realizava *necessariamente* na direção de um futuro previsível. Desde a época d'*A ideologia alemã,* Marx esclarecia: "O

comunismo não é para nós uma *situação* que deve ser criada, um *ideal* segundo o qual a realidade deve ser organizada. Chamamos comunismo o movimento *efetivo* que supera a situação atual."[55]

Tal posição apresentava nítida vantagem quando comparada, por exemplo, com a de Fourier: as pessoas subjetivamente predispostas a contribuir na ação para a superação do capitalismo não enxergavam concretamente a direção que deveriam seguir para chegarem a criar um *falanstério;* o próprio Fourier buscou em vão durante muitos anos um milionário que lhe financiasse a realização de seu sonho. Marx não propunha um sonho; revelava um processo real, que apontava na direção de uma sociedade vindoura quase tangível. É verdade que Marx se recusou a descrever como seria, de fato, a sociedade comunista; chegou a ridicularizar a exigência de preparar "receitas para os caldeirões do futuro" ("Rezepte... für die Garküche der Zukunft"), conforme se lê no posfácio à segunda edição alemão d'*O capital*.[56] Na sua perspectiva, porém, a meta a ser alcançada no porvir iluminava os passos dos caminhantes no presente, animava-os e os ajudava a não se perderem nos meandros de conjunturas altamente instáveis e caprichosas.

O comunismo definia a direção, sua luz era sóbria, não ofuscava os lutadores; do horizonte em que se delineava, a imagem da sociedade sem classes convocava os rebeldes a travarem com persistência a luta de classes, assumindo seus postos numa sucessão de combates. A vitória não seria fácil, não lhes viria de uma explosão de revolta: todos precisariam perseverar numa guerra prolongada, cuja liderança cabia à classe operária. Antonio Labriola observou isso em seu ensaio dedicado aos 50 anos do *Manifesto do Partido Comunista,* quando escreveu: "A revolução se tornava objeto de uma política, cujas condições eram dadas pela situação complexa da sociedade;

[55] *Marx-Engels-Werke,* vol. 3, p. 35.

[56] *Marx-Engels-Werke,* vol. 3, p. 25.

isto é, tornava-se um resultado que o proletariado deve alcançar através de lutas diversas e vários meios de organização, que ainda não haviam sido concebidos pela velha tática das revoltas."[57]

Paradoxalmente, era exatamente essa sobriedade, essa recusa à facilidade ilusória da revolta, essa convocação a uma atividade laboriosa e prolongada que tornavam mais sedutoras as páginas do *Manifesto* e mais convincente o seu projeto revolucionário. Henri Chambre registrou esse efeito: "Quem lê pela primeira vez de um só fôlego o *Manifesto comunista* não pode deixar de ficar deslumbrado."[58] Os espíritos rebeldes que entravam em contato com aquele texto de Marx (elaborado a partir de uma ideia inicial de Friedrich Engels) eram particularmente sensíveis à fusão que ele lhes parecia realizar entre um programa político *realista* e uma filosofia da história que atendia a seus reclamos de justiça, assegurando-lhes que afinal tais reclamos seriam atendidos.

3. Necessidade objetiva e iniciativa do sujeito

Não ficava clara a natureza da *necessidade* histórica do movimento que, liderado pela classe operária, impulsionado pela luta da classe operária contra a burguesia, levava à transcendência do capitalismo na direção do comunismo.

Em sua concepção da história, Marx sustentava que as formas da luta de classes são condicionadas pelas relações existentes, em cada época, entre o desenvolvimento das forças produtivas e as relações de produção para o funcionamento de um determinado modo de produção. O conceito de modo de *produção* é essencial na concepção marxista da história; Marx sublinha a importância do conceito no prefácio da *Contribuição à crítica da Economia Política,* de 1859, quando

[57] LABRIOLA, Antonio, *Saggi sul materialismo storico,* ed. Riuniti, Roma, 1965, p. 25.

[58] CHAMBRE, Henri, *De Marx a Mao Tsé-tung,* trad. de Henrique C. de Lima Vaz, ed. Duas Cidades, São Paulo, 1963, p. 125.

diz: "O modo de produção da vida material determina, em geral, todo o processo da vida social, política e espiritual." Sobre a base econômica se erige uma imponente supraestrutura jurídica e política; e essa supraestrutura é *necessariamente* desestruturada pela modificação da base. "Com a mudança da base econômica, subverte-se, com maior ou menor rapidez, toda a imensa construção supraestrutural."[59] Mas a passagem de um modo de produção a outro, na concepção de Marx, não se realiza automaticamente, em decorrência de movimentos "cegos" da economia: ela depende de iniciativas políticas, de ações humanas que não são *predeterminadas*.

Cada geração, ao surgir na cena histórica, encontra um determinado nível de desenvolvimento das forças produtivas, um determinado quadro de relações de produção; mas o que a nova geração vai fazer é algo que depende exclusivamente dela e da sua maneira de assumir a sua "herança". A política dispõe de uma autonomia relativa, que Marx conhecia bem (conforme demonstrou no estudo histórico que dedicou ao golpe de Estado de Luís Bonaparte: *Der achtzehnte Brumaire des Louis Napoleon,* 1852). As decisões políticas, acionando o Estado, desencadeando processos sociais e culturais grávidos de consequências, podem interferir no funcionamento da economia.

Para serem bem compreendidos e devidamente avaliados, esses aspectos da concepção da história elaborada por Marx – os aspectos ligados à criatividade concreta do sujeito humano – dependiam de um atento estudo *conjunto* dos escritos do filósofo alemão; e esse estudo, durante muitas décadas, no final do século 19 e no começo do século 20, era inviável, já que alguns textos muito importantes do autor d'*O capital* não haviam sequer sido publicados. O texto completo d'*A ideologia alemã* só foi publicado em 1929; o dos manuscritos parisienses, que vieram a ser intitulados *Manuscritos econômicos e filosóficos de 1844*, só veio a ser publicado em 1932; o texto integral do manuscrito conhecido como *Lineamentos básicos da crítica da Economia Política (Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie)* foi publicado pela primeira vez em Moscou em 1939 e só teve sua primeira edição ocidental em 1953.

[59] *Marx-Engels-Werke,* vol. 13, p. 9.

O entendimento que prevaleceu no movimento socialista, nas décadas que se seguiram à morte de Marx, foi aquele que minimizava o papel da iniciativa do sujeito humano na história, que levaria o próprio genro de Marx – o talentoso Paul Lafargue – a falar, no título de um de seus livros, n'*O determinismo econômico de Karl Marx;* Lafargue se inclinava a uma aproximação entre a concepção socialista da história humana e a concepção naturalista da vida do embrião. Ele escrevia: "Il était intéressant de rapprocher de la conception socialiste de l'histoire humaine la conception naturaliste de la vie embrionnaire."[60] Nessa tendência a misturar e confundir as formas dos movimentos da história humana com as formas dos movimentos da história natural, Lafargue não estava sozinho, já que se tratava de uma orientação metodológica muito comum entre os líderes socialistas da época. Karl Kautsky, teórico ilustre e principal dirigente do Partido Social-Democrático dos Trabalhadores Alemães, foi um enlevado discípulo de Darwin antes de se tornar discípulo de Marx; e nunca sentiu necessidade de modificar suas posições ao passar do universo teórico de um ao universo do outro. Desde o seu primeiro livro, de 1876 (o *Esboço de uma história do desenvolvimento da humanidade)*, até sua última obra, em dois volumes, *A concepção materialista da história,* de 1927, Kautsky permaneceu convencido da necessidade de reconhecermos a existência de uma lei comum "à qual se subordinam tanto o desenvolvimento do ser humano quanto o do animal e o da planta".[61]

[60] LAFARGUE, Paul, *Le déterminisme economique de Karl Marx,* ed. Marcel Giard, Paris, 1928, p. 51.

[61] KAUTSKY, Karl, *Die materialistische Geschichtsauffassung,* Berlim, 1927, vol. 2, p. 63.

Encarada sob esse ângulo, a questão das relações entre a necessidade objetiva do processo histórico e o papel do sujeito humano, com suas iniciativas, era uma questão que tendia a se resolver pelo esvaziamento, puro e simples, da criatividade do sujeito. O crescimento exagerado da dimensão da *continuidade* evolutiva, nessa abordagem, acarretava uma subestimação da *descontinuidade*, um desprezo pela ruptura, e levava a negligenciar as contradições, cuja superação depende – efetivamente – da intervenção ativa e das opções dos homens.

4. A superação do "elemento pérfido"

Contudo, no pensamento socialista desse período, ocorreram manifestações de preocupação com a função específica do sujeito, com o espaço da intervenção subjetiva, em contraposição à tendência francamente "objetivista" do evolucionismo. Houve uns poucos esforços no sentido de resgatar o legado de Hegel, assim como um movimento de considerável amplitude na direção de um "retorno a Kant".

Os intelectuais da época da Segunda Internacional, com frequência, não se davam ao trabalho de estudar Hegel. O norte-americano Andrew Arato constata: "Na maior parte dos teóricos da Segunda Internacional, apesar do interesse bastante difuso pela filosofia, encontramos uma ignorância quase total do pensamento de Hegel."[62] Uma das raras exceções era o russo Georgui Plekhanov. Outra era o italiano Giovanni Gentile. Um livro de Gentile, publicado em 1899, mereceu da parte de Lenin um registro simpático, num artigo sobre Marx que saiu em 1915 no volume 7 do dicionário enciclopédico Granat: o livro se intitulava *La filosofia di Marx*, e o futuro fundador do Estado soviético o considerou uma

[62] ARATO, Andrew, "A antinomia do marxismo clássico: marxismo e filosofia", *in História do marxismo*, ed. Paz e Terra, vol. 4, p. 129.

das mais interessantes abordagens do pensamento de Marx por um não marxista.

A simpatia de Lenin pelo livro não era casual. Gentile criticava duramente a interpretação "objetivista" do pensamento de Marx, tal como ela prevalecia no âmbito dos principais dirigentes e teóricos da social-democracia; chamando, energicamente, a atenção de seus leitores para a ruptura de Marx com a tradição materialista, o filósofo italiano sublinhava o alcance das famosas onze "Teses sobre Feuerbach", em que Marx explicava a importância que atribuía à "atividade humana sensível" ("menschliche sinnliche Tätigkeit") e à "autotransformação" ("Selbstveränderung") do homem. Gentile foi o primeiro autor a empregar a expressão "filosofia da práxis" (que depois viria a ser retomada por Gramsci) para designar o marxismo.

Após a publicação de *La filosofia di Marx*, a evolução de Gentile não correspondeu à expectativa implícita na avaliação de Lenin: o teórico italiano se deslocou de uma posição não marxista para uma posição decididamente antimarxista; chegou a ser ministro de Estado nos primeiros anos do governo fascista de Mussolini e, no final da guerra, foi fuzilado por um comando da Resistência. Desde o fim do século 19, entretanto, a perspectiva de Gentile apresentava traços problemáticos. O sujeito humano, em cuja valorização ele se empenhava, era concebido em termos acentuadamente abstratos: se, por um lado, ele era criativo e produzia o objeto, por outro, o objeto, reduzido à condição de mera obra do sujeito ("l'oggetto è opera del soggetto"), volatizava-se, deixava de ter uma existência compacta; e, com o esvaecimento do objeto, se dissolvia afinal a própria dimensão objetiva do sujeito, cuja práxis passaria a pecar, inevitavelmente, por abstratividade.[63]

A genuína subjetividade revolucionária não pode se propor a dominar eficazmente o curso objetivo do processo histórico se parte

[63] GENTILE, Giovanni, *La filosofia di Marx*, ed. Spoeri, Pisa, 1899.

de uma subestimação da força do objeto. E essa deficiência – que se manifestara na perspectiva do neohegeliano Gentile – aparece, na mesma ocasião, entre os neokantianos alemães.

Hermann Cohen, professor em Marburg, sustentou que Kant era "o verdadeiro e efetivo pioneiro do socialismo alemão" ("der wahre und wirkliche Urheber des deutschen Sozialismus"), já que, para fundar-se universalmente, o socialismo não podia se apoiar na relativização inerente ao materialismo histórico e precisaria se apoiar, exatamente, nos princípios éticos formulados por Kant.[64]

Ludwig Woltmann concordou com Cohen e reforçou sua argumentação, afiançando que a moral jamais poderia se fundar no plano sociológico e asseverando que a moral socialista só poderia ser "um postulado da razão" ("ein Vernunftpostulat"). Segundo Woltmann, no plano metodológico, Marx estaria bem mais próximo de Kant do que de Hegel: "A crítica de Marx à filosofia hegeliana implica, substancialmente, um retorno à doutrina de Kant, mesmo que Marx não tivesse consciência dessa conexão de princípio."[65]

Mas as coisas não eram tão simples como deixavam supor as formulações desses dois filósofos neokantianos, já que, de acordo com a perspectiva de Kant, a criatividade do sujeito se fundava no plano da teoria do conhecimento, porém se defrontava com enormes dificuldades quando precisava se exercer no plano *ontológico* e lhe cabia *fazer a história necessária*. A concepção kantiana das "coisas em si" incognoscíveis limitava o sujeito – fundado no plano *gnosiológico* – a se defrontar apenas com suas construções fenomênicas; o ponto de partida *dualista* criava entre a esfera da consciência e a esfera do ser um abismo que o sujeito não conseguia superar para realizar, na práxis, sua plena autoafirmação.

[64] SANDKÜHLLER, Hans Jörg & DELA VEGA, Rafael, *Marxismus und Ethik*, ed. Suhrkamp, 1970, p. 71.

[65] WOLTMANN, Ludwig, *Der historische Materialismus*, ed. H. Michels, Düsseldorf, 1900.

Concebido em termos neokantianos, o sujeito via diminuírem, necessariamente, as motivações de seu projeto originariamente revolucionário. As razões de uma intervenção radical na luta política só podiam ser de natureza ética, anseios apaixonados de justiça, momentos exacerbados de revolta contra a injustiça, incandescências momentâneas da alma, elementos inadequados para calçar de maneira duradoura uma atividade comprometida com a revolução, isto é, com a transformação da sociedade *de alto a baixo*, vigorosamente. Excluída a possibilidade de a convocação à ação radical partir do mundo empírico das contingências fenomênicas, o sujeito tende a organizar sua atividade política com base em normas jurídicas e morais, muito mais na linha do liberalismo do que na linha do socialismo revolucionário.

Uma confirmação dessa tendência parece achar-se nas posições assumidas explicitamente por um leitor de Cohen e amigo de Woltmann: o líder socialista Eduard Bernstein. Nos anos que se seguiram ao da morte de Friedrich Engels, com quem tivera estreito convívio, Bernstein se empenhou em resgatar o legado do liberalismo, com a ajuda das teorias neokantianas. Acusou Marx e Engels de terem exagerado o papel do sujeito revolucionário nas lutas de classes, aproximando-se perigosamente do blanquismo; criticou-os por terem superdimensionado as contradições do capitalismo; e investiu contra os fundamentos filosóficos desses graves erros que ambos teriam cometido, quer dizer, contra a dialética. "O que Marx e Engels realizaram de grande" – escreveu Bernstein – "não o conseguiram graças à dialética hegeliana, mas apesar dela". E acrescentou: a dialética "constitui o elemento pérfido na doutrina marxista, a armadilha colocada no caminho capaz de levar a uma abordagem consequente das coisas".[66]

[66] BERNSTEIN, Eduard, *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, Berlim, 1906, pp. 25 e seguintes.

5. A recuperação leninista da subjetividade revolucionária

No início do século 20, duas correntes de pensamento (que às vezes se misturavam, ecleticamente) exerciam poderosa influência na direção do movimento socialista: a teoria evolucionista, que concebia a sociedade como um organismo biológico, cujos movimentos eram uma espécie de prolongamento dos da natureza e não dependiam, decisivamente, da iniciativa dos seres humanos; e o dualismo idealista neokantiano, que partia de uma contraposição praticamente insuperável entre o sujeito e o objeto, tornando extremamente problemática qualquer intervenção revolucionária, efetiva, da subjetividade no processo objetivo, ontológico, da transformação social. Em ambos os casos, era enfatizada a dimensão de *continuidade* na história, tendia-se a conclusões reformistas (gradualistas) no plano da ação política; o pensamento socialista era levado a abandonar a ideia de revolução, considerando-a, implicitamente, cada vez mais, como uma "perturbação patológica".[67]

Diante desse quadro, muitos espíritos agudamente rebeldes se retraíram, repeliram os métodos e perspectivas do socialismo tido por "marxista" e alguns deles se inclinaram por uma aproximação com o inconformismo anarquista, com teses de Bakunin ou Kropotkin. Houve casos, inclusive, nos quais, acirrados pelo apelo à violência (à "propaganda pela ação") formulado por Carlo Pisacane, "alguns indivíduos isolados dedicaram-se à prática de assassinar certas personalidades simbólicas para com isso despertar a atenção para as injustiças sociais".[68]

Também no interior da social-democracia se desenvolveram correntes de esquerda, em oposição à influência emoliente da maré reformista; e nesse esforço de recuperação do vigor da subjetividade

67 GUSTAFSSON, Bo, *Marxismo y revisionismo,* trad. de G. Munoz, ed. Grijalbo, Barcelona, 1975, p. 432.

68 WOODCOCK, George, *Os grandes escritos anarquistas,* ed. L & PM, Porto Alegre, 1981, p. 120.

revolucionária se destacaram Rosa Luxemburg (1871-1919) e Lenin (1870-1924). A importância histórica de Lenin acabou sendo bem mais significativa que a de Rosa, entre outras coisas porque a revolução alemã do final de 1918 foi derrotada pela repressão (e Rosa foi assassinada), ao passo que a revolução russa de novembro de 1917 foi vitoriosa e Lenin chegou a criar um Estado de tipo novo, que veio a marcar com sua presença toda a história mundial ulterior.

Rosa Luxemburg se insurgiu contra a ideia de uma mecânica inexorável que levaria a sociedade ao socialismo em função dos movimentos da economia; ela se empenhou na caracterização do socialismo como uma *possibilidade histórica objetiva* que, para se concretizar, dependia da iniciativa política da classe operária.[69] Desde que escreveu na cadeia, em 1915, com o pseudônimo de Junius, o folheto *Die Krise der Sozialdemokratie,* Rosa passou a sustentar a tese de que a humanidade poderia avançar para o socialismo ou poderia, também, retroceder para a *barbárie;* com isso, a história era compreendida como um processo que comporta *alternativas.*[70]

Lenin, por sua vez, já tinha demonstrado na sua teoria do partido revolucionário de tipo novo – desenvolvida no *Que fazer?,* de 1902 – que ansiava por uma participação consciente mais efetiva do sujeito revolucionário no processo histórico. Em certo sentido, a própria elaboração da teoria do partido já era uma forma de atender a esse anseio, já era uma intervenção concreta na história. Como escreveu Gruppi: "A elaboração da teoria do partido não é uma descrição do que já existe; é um momento essencial da própria construção do partido. A teoria é ação em movimento."[71]

69 LÖWY, Michael, *Dialectique et révolution,* ed. Anthropos, Paris, 1981, p. 41.

70 FROELICH, Paul, *Rosa Luxemburg, Gedanke und Tat,* ed. EVA, Frankfurt/Main, 1967.

71 GRUPPI, Luciano, "Lénine et le Parti Révolutionaire", *in Histoire du marxisme,* ed. U.G.E (10/18), Paris, 1978, vol. 4, p. 65.

Nos anos que se seguiram ao *Que fazer?,* entretanto, Lenin não conseguiu elaborar, no plano filosófico, uma concepção que funcionasse como alternativa eficaz para a tendência evolucionista representada por seu mestre Kautsky. Na verdade, Lenin não se interessava seriamente por questões específicas da filosofia e só se ocupava mais detidamente delas – como o fez em *Materialismo e empriocriticismo* (1909) – quando estavam produzindo efeitos imediatos em sua atividade político-partidária (como, no caso, as ideias de Mach estavam sendo utilizadas por Bogdanov e por outros membros do partido bolchevique que divergiam de Lenin). Sobre o autor de *Materialismo e empriocriticismo,* o crítico marxista espanhol Manuel Sacristán formulou, na revista italiana *Critica marxista,* juízos extremamente severos, que falam em "insuficiência técnica ou profissional" e em "desdém pela diferença ou pelo específico filosófico": "L'insufficienza tecnica o professionale degli scritti filosofici di Lenin colpisce a prima vista il lettore. Per ignorarla bisognerebbe avere la premeditazione del demagogo oppure l'ignoranza del devoto. (...) Il defetto più caratteristico dello scrivere di filosofia di Lenin è il disdegno della differenza o dello specifico filosofico."[72]

Mais tarde, porém, surge uma situação na qual Lenin é forçado pela vida a estudar filosofia mais a fundo, premido pela exigência de repensar sua própria aparelhagem conceitual: é o momento em que, iniciada a guerra europeia de 1914, a Segunda Internacional sofre uma profunda dilaceração interna e a esquerda da social-democracia se vê desafiada a abrir caminhos inteiramente novos para a sua ação política.

Constatando que o mundo era bem mais contraditório do que ele supunha, Lenin foi levado a mergulhar no estudo do filósofo

[72] SACRISTÁN, Manuel, "Lenin e la filosofia", *in Critica marxista,* número de janeiro de 1971, Roma.

das contradições; e, no segundo semestre de 1914, meditou as ideias da *Ciência da lógica,* de Hegel. Nos *Cadernos filosóficos,* anotou suas próprias ideias, que só viriam a ser publicadas 14 anos depois de terem sido postas no papel, de terem sido pensadas, em Berna (Suíça).

Apoiado em Hegel, Lenin submete a uma drástica revisão crítica o conceito de "lei" que era adotado pelos "marxistas" filiados à orientação de tipo "cientificista" ou "evolucionista"; ele sublinha que a "lei" não pode ter um caráter puramente "absoluto", já que ela se limita sempre a refletir aquilo que é "tranquilo" no fenômeno, de modo que "a lei, toda lei, é estreita, incompleta, aproximativa".[73] Por força da infinitude do movimento do real, o fenômeno é sempre mais rico do que a lei. "O conhecimento é o processo pelo qual o pensamento se aproxima infinita e eternamente do objeto."[74] Isso não quer dizer, porém, que os neokantianos tenham razão ao se instalarem na perspectiva dualista de uma contraposição insuperável do sujeito ao objeto, porque a lei, como *relação* entre fenômenos, remete à *mediação* que liga os fenômenos uns aos outros, constituindo – segundo Lenin – articulações totalizantes objetivas: "Os conceitos humanos são subjetivos na abstração deles, na separação de uns em relação aos outros, mas são objetivos na totalidade, no processo deles, no conjunto, na tendência, na fonte deles."[75] "A diferença do subjetivo e do objetivo existe, mas ela também tem seus limites."[76]

O estudo da dialética hegeliana deu a Lenin uma consciência mais clara da profundidade do abismo que o separava, filosoficamente, dos teóricos mais influentes da Segunda Internacional. Ele escreveu: "Não se pode compreender completamente *O capital* de Marx, e em particular seu primeiro capítulo, sem ter estudado e entendido *toda*

[73] LENIN, *Cahiers sur la dialectique de Hegel,* trad. N. Guterman e H. Lefebvre, ed. Gallimard, Paris, 1967, p. 211.

[74] *Id., ibid.,* p. 258.

[75] *Id., ibid.,* p. 275.

[76] *Id., ibid.,* p. 157.

a *Lógica* de Hegel. Portanto, nenhum marxista compreendeu Marx, meio século depois dele!"[77]

O próprio Plekhanov, que Lenin respeitava como teórico competente e conhecia Hegel razoavelmente, inspira reservas nas anotações dos *Cadernos filosóficos;* por não ter sabido aproveitar toda a riqueza da *Ciência da lógica,* é acusado de ter se limitado a criticar os neokantianos do ângulo – estreito – do materialismo vulgar. Cada um à sua maneira, Plekhanov, Kautsky e Bernstein teriam contribuído para que os socialistas se vissem desarmados em face do desafio de intervir revolucionariamente na história, promovendo as rupturas necessárias; com isso, eles teriam permitido que o *oportunismo* entorpecesse a ação da social-democracia, cedendo espaço para a revolta cega, individualista, pequeno-burguesa, dos rebeldes anarquistas. Em seu livro *A doença infantil do "esquerdismo" no comunismo,* Lenin sustenta que o anarquismo era um castigo pelos pecados de oportunismo dessa orientação: "O anarquismo tem sido, não raro, uma espécie de castigo pelos pecados de oportunismo cometidos pelo movimento operário. As duas monstruosidades se completam uma à outra."[78]

Em Berna, durante seus estudos, digerindo Hegel, Lenin se desvencilhou daquilo que assimilara do "marxismo" da "Belle Époque" e que emperrava sua análise das novas condições de luta criadas na Europa. "A leitura crítica, a leitura materialista de Hegel *libertou* Lenin da coleira apertada do marxismo pseudo-ortodoxo da Segunda Internacional e do *limite teórico* que este impunha ao seu pensamento."[79]

A conquista de novos horizontes lhe permitiu examinar despreconceituosamente o novo quadro europeu criado pelo imperialismo e enxergar a possibilidade de arrebentar a corrente no

[77] *Id., ibid.,* p. 241.

[78] LENIN, *Selected works,* ed. Progress, Moscou, vol. 3, p. 347.

[79] LÖWY, Michael, *Dialectique et révolution,* ed. cit., p. 142.

seu elo mais fraco, que seria a Rússia. Isso possibilitou a elaboração de uma estratégia voltada para a tomada do poder numa sociedade insuficientemente industrializada, como a russa, que os teóricos da Segunda Internacional consideravam sumariamente inadequada a uma revolução socialista.

O novo Estado (a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas) e a nova Internacional (a Terceira – a Internacional Comunista – destinada a suceder à Segunda, que foi declarada "falida") tiveram, em escala mundial, o efeito de demonstrações práticas convincentes da convicção dialética de Lenin, segundo a qual a subjetividade revolucionária não precisava se prender à mecânica determinista e podia assumir importantes iniciativas no processo histórico.

6. Os limites de Trotsky na compreensão do papel do partido

A revolução leninista atraiu, no mundo inteiro, para as fileiras do movimento comunista, uma vastíssima legião de rebeldes e inconformistas. A onda de entusiasmo por ela suscitada alcançou dimensões impressionantes.

No entanto, a tomada do poder na Rússia pelo partido de Lenin não foi acompanhada de êxitos análogos em outros países, em outras regiões. As tentativas revolucionárias feitas na Hungria, na Baviera, em Viena, em Berlim e em Hamburgo foram reprimidas. O Estado soviético ficou isolado, precisou enfrentar a tarefa de pôr ordem dentro de casa, para poder sobreviver. Essa operação organizadora foi conduzida em termos que causaram desagrado ou constrangimento em alguns setores empenhados em preservar a espontaneidade do ímpeto rebelde; mas foi aceita, em princípio, pela maioria dos ativistas das forças de esquerda, convencidos da necessidade da disciplina político-partidária para a viabilização do projeto revolucionário.

A partir da morte de Lenin – em janeiro de 1924 – a política de consolidação do Estado soviético passou a ser cada vez mais

drasticamente questionada, internamente, por alguns líderes destacados do partido bolchevique, sobretudo por Lev Trotsky (1879-1940). Lenin, em seus últimos meses de vida, mostrara crescente apreensão em face da burocratização do Estado e do partido que havia fundado.[80] Trotsky assumiu e aprofundou a preocupação de Lenin: empenhou-se no sentido de que a fortaleza conquistada pela revolução na Rússia fosse utilizada como base para a promoção da revolução mundial. A maioria dos dirigentes do PC da URSS, contudo, considerava prioritárias as tarefas de consolidação interna do poder e encarava com suspeita o excessivo engajamento no "front" externo.

Trotsky não avaliou *toda* a importância do partido no novo regime. O crítico húngaro Nicolas Krassó escreveu que, ressalvadas importantes diferenças, o marxismo de Trotsky, em alguns de seus aspectos, tinha pontos de contato com as concepções filosóficas dos líderes da Segunda Internacional. Trotsky tendia a reduzir os movimentos subjetivos que se realizam no plano político aos movimentos objetivos das classes sociais, diretamente ligados às vicissitudes da economia; ele não enxergava, em toda a sua extensão, o papel do PC e tendia a deslocar algumas questões que dependiam de opções políticas para uma esfera na qual deveriam se submeter a soluções de tipo administrativo ou militar (em 1921, por exemplo, Trotsky – ao intervir na discussão sobre as relações que deviam existir entre os sindicatos de trabalhadores e o Estado soviético – defendeu, pura e simplesmente, a estatização dos sindicatos, contrariando o ponto de vista de Lenin, que defendia alguma autonomia para os sindicatos). "Trotsky nunca se aclimatou inteiramente no partido bolchevique. Em julho de 1917, ele foi catapultado para a cúpula da organização – o comitê central – sem ter tido qualquer experiência de vida ou atividade do partido."[81]

[80] LEWIN, Moshe, *L'ultima battaglia di Lenin*, ed. Laterza, 1969.

[81] KRASSÓ, Nicolas, "Trotsky's marxism", *in New left review*, julho de 1967.

Trotsky – segundo a arguta caracterização feita por Lenin – era muito mais um homem de Estado que um homem de partido, pecava "por se deixar absorver pelo lado puramente administrativo das coisas".[82] Por isso, não se dedicou suficientemente à política no interior da agremiação e não chegou a ter a influência que pretendia entre os militantes. No primeiro semestre de 1926, as posições defendidas por Trotsky não contavam com o apoio de mais de 8 mil entre os 750 mil militantes do PC da URSS.[83] Quer dizer, ele já estava derrotado, politicamente, pela corrente liderada por Stalin.

7. A "manipulação" estalinista da teoria

Quando Lenin morreu, Jossip Vissarionovitch Djugaschvili, o Stalin (a alcunha significa "homem de aço"), era, de todos os dirigentes do PC da URSS, aquele que menos tinha divergido de Lenin, como se pode comprovar no exame das atas das reuniões do comitê central bolchevique de agosto de 1917 a fevereiro de 1918, coligidas e comentadas por Giuseppe Boffa.[84] Aparentemente, Stalin era aquele que, no plano ideológico e político, mais próximo se achava do fundador do Estado soviético. As reais diferenças de *método* entre Stalin e Lenin só foram aparecendo com clareza ao longo do tempo.

Não se pode separar inteiramente o *estalinismo* do leninismo, que lhe serve de base. As concepções de Stalin revelam, em determinados aspectos decisivos, uma inegável continuidade em relação às concepções de Lenin. O estalinismo seria impensável, por exemplo, sem o partido leninista. Lenin, no *Que fazer?*, de

[82] MEDVEDEV, Roy, *Le stalinisme; origines, histoire, conséquences*, Editions du Seuil, Paris, 1972, p. 72.

[83] ELLEINSTEIN, Jean, *Histoire de l'URSS*, Editions Sociales, Paris, 1973, vol. 2, p. 98.

[84] BOFFA, Giuseppe, *Les bolchéviks et la Révolution d'Octobre*, ed. Maspero, Paris, 1964.

1902, desenvolveu sua concepção de um partido revolucionário de vanguarda, representante exclusivo da consciência mais avançada da classe operária, necessariamente clandestino e conspirativo, centralizado, integrado por revolucionários profissionais, verdadeira máquina de assalto ao aparelho do Estado. Descrevendo os líderes desse partido, Lenin idealizou-os e escreveu que entre eles reinaria "plena confiança mútua".[85] Stalin aprendeu a dirigir a organização centralizada, se destacou no zelo pela disciplina, dominou os segredos da clandestinidade e desmoralizou, na prática, o discurso de Lenin a respeito da "fraternidade" e da "confiança".

Ao contrário de Trotsky, Stalin enxergou toda a importância que o partido leninista iria assumir na direção da sociedade soviética e tratou de se fortalecer no posto de secretário-geral da agremiação. Em seu conflito inicial com Trotsky, Zinoviev e Kamenev, Stalin conseguiu aparecer como expressão de uma "direção coletiva" que contava com o apoio da maioria dos militantes. O próprio Stalin dizia: "Como o partido seria dirigido sem Rykov, sem Molotov, sem Kalinin, sem Tomski, sem Bukharin? É impossível dirigir o partido, se não for coletivamente. Depois de Lenin, é estupidez pensar em outra coisa."[86]

Na edificação do "socialismo num só país", entretanto, nos esforços para fortalecer o Estado soviético, Stalin foi deixando de lado esse apego à "direção coletiva", foi estabelecendo sua liderança individual. Com Stalin, os comunistas soviéticos foram levados a crer que após a tomada do poder se intensificava a luta de classes. O partido passava a travar combates mais graves, os riscos se tornavam maiores: sua direção passava, então, a mobilizar toda a elaboração teórica, para justificar, de maneira imediata, todas as medidas que, a seu ver, precisavam ser tomadas. Com isso, se instituiu

85 LENIN, *Que faire?*, Editions du Progrès, Moscou, 1969, p. 193.

86 ELLEINSTEIN, Jean, *op. cit.*, vol. 2, p. 96.

uma pressão constante no sentido de suprimir as *mediações* entre a teoria e a prática, subordinando-se mecanicamente a primeira à segunda. A teoria passou a ser instrumentalizada, ficou obrigada a se adaptar pragmaticamente às exigências táticas mais imediatas e mais contingentes, gerando aquilo que Lukács definiu como um "oportunismo taticista".[87]

Atento às necessidades de legitimação, Stalin procurava sempre falar a linguagem de Lenin, evitava contradizer algo que Lenin tivesse afirmado. Seu apreço pela teoria, entretanto, era bem diverso de Lenin. O autor do *Que fazer?* reconhecia a importância da teoria e chegou a escrever: "sem teoria revolucionária não há movimento revolucionário".[88] Stalin, ao contrário, não levava a teoria a sério, não lhe reconhecia, de fato, nenhuma função de especial importância. Em 8 de março de 1926, discursando na comissão alemã da sexta sessão plenária da direção da Internacional Comunista, Stalin elogiou o comitê central do PC alemão, liderado por seu protegido Ernst Thaelmann; e, num dado momento, declarou explicitamente: "Dizem que o atual comitê central (do PC alemão) não brilha por seus conhecimentos teóricos. Bem, desde que a política seja justa, pode-se progredir até sem conhecimentos teóricos."[89] Apesar de sua preocupação em não formular nenhuma tese que contrariasse expressamente algo dito ou escrito por Lenin, Stalin, naquele momento, negava, com todas as letras, o que tinha sido afirmado pelo autor do *Que fazer?* E é sintomático que essa colisão se desse justamente em torno do reconhecimento da importância da teoria.

Em sua essência, o pragmatismo estalinista era antidialético. Werner Hofmann, analisando o modo de pensar estalinista, fala

87 LUKÁCS, Georg, Carta a Alberto Carocci, *in Nuovi argomenti*, número de outubro de 1962.

88 LENIN, *Que faire?*, ed. cit., p. 32.

89 SPRIANO, Paolo, *Storia del Partito Comunista Italiano*, ed. Einaudi, Torino, 1969, vol. 2, p. 7.

num estreitamento, numa "gedankliche Verkürzung"; sustenta que a dialética ficou gravemente prejudicada pelo drástico encurtamento dos circuitos do pensamento, provocado pelo estalinismo. O estalinismo impunha aos comunistas um *sacrificium intellectus* em nome da unidade monolítica que o movimento comunista deveria ter. A dialética era negligenciada em favor de uma profissão de fé pretensamente materialista: Hofmann fala numa "Vernachlässigung der Dialektik gegenüber dem 'materialistischen' Bekenntnis".[90]

À falta de espaço para o reconhecimento efetivo da importância da teoria correspondia uma falta de oxigênio para a dialética. Stalin se servia da palavra "dialética", porém na realidade sua visão da história não tinha nada de dialética. Nos escritos de Stalin se encontram com frequência o advérbio "objetivamente" e o adjetivo "objetivo" (ou "objetiva"), no sentido de *cientificamente* ou *científico(a).* A subjetividade era concebida em *contraposição* a essa "objetividade" abarcada pela ciência e se concentrava no "partidarismo" (o termo russo é *partijnost* e deu em alemão *parteilichkeit).* Ao contrário de Trotsky, Stalin discerniu a importância do partido na nova sociedade; mas *atrelou a criatividade do sujeito revolucionário ao partido.* No âmbito do partido, a subjetividade era incitada a alimentar fantasias de onipotência; fora dele, parecia condenada a se degradar e, em todo caso, não poderia deixar de ser triturada pela dinâmica do mundo *objetivo.* Quando pensava o papel do sujeito na história, Stalin lhe conferia – na forma do partido – um poder exagerado; tornava-se *voluntarista.* Por outro lado, quando analisava os movimentos da economia, tendia a encará-los como mais ou menos "automáticos"; e resvalava para o *objetivismo.*

Para conciliar o *voluntarismo* de suas tomadas de posição no plano político-partidário com sua visão *objetivista* da economia, Stalin se

[90] HOFMANN, Werner, *Stalinismus und Antikommunismus,* ed. Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1967, p. 69.

servia do *etapismo,* quer dizer, da cristalização do processo histórico em "etapas". Cada "etapa" era concebida em termos inevitavelmente meio estáticos e a intervenção criativa do sujeito cabe apenas nos interstícios da transição, da passagem de uma etapa à outra. Aloísio Teixeira chama a nossa atenção para a significação assumida pela utilização dos conceitos de *tática* e *estratégia* na elaboração do *etapismo* por Stalin: "a interpretação dogmática da noção de etapa ganha contornos definitivos quando são introduzidas no marxismo as categorias de *estratégia* e *tática,* com significado retirado ao vocabulário militar". Aloísio explica, em seguida: "a tática fica nominalmente subordinada à análise estratégica, que se ocupa das forças fundamentais da revolução". Na concepção de Stalin, a *estratégia* "se modifica com a passagem da revolução de uma etapa a outra e permanece inalterada, em essência, por todo o curso de uma etapa determinada". Permanecendo inalterada ao longo da etapa, a *estratégia* "congela" a elaboração teórica, durante a sua vigência; enquanto isso, a tática fica livre para se entregar a todas as manobras oportunistas que a direção do partido considerar convenientes.[91]

8. A derrota da dialética no interior do "marxismo-leninismo"

Por volta de 1930, está consumado o processo de corrupção da recuperação leninista da subjetividade revolucionária. O ímpeto rebelde, que o projeto revolucionário de Marx tinha se empenhado em disciplinar, se via, em certo sentido, "domesticado" pela versão estalinista do projeto revolucionário leninista. O agente dessa "domesticação" era um partido cujas contradições internas ficavam sistematicamente sufocadas. Depois de ter derrotado, no plano político, Trotsky, Zinoviev, Kamenev e, por fim, Bukharin,

[91] TEIXEIRA, Aloísio, artigo no nº 73 (de 11/10/1981), do semanário *Voz da unidade,* São Paulo.

Stalin – *gensek* (secretário-geral, em russo) – está em condições de eliminá-los fisicamente.

No final da terceira das *Teses sobre Feuerbach,* Marx tinha escrito: "A junção da modificação das circunstâncias com a modificação da atividade humana ou autotransformação só pode ser apreendida e racionalmente compreendida como práxis revolucionária."[92] O estalinismo esvaziou completamente de sentido a "autotransformação" (Selbstverränderung) a que se referia Marx; do ângulo de Stalin e de seus seguidores o que realmente contava era a operação de modificar os *outros,* mobilizando-os, educando-os em função dos interesses superiores do partido. A "autotransformação" não era negada, explicitamente, porém passava a ser uma decorrência "natural" do bom cumprimento das tarefas, do "amadurecimento" espontâneo do militante consciencioso e disciplinado. A *práxis revolucionária* degenerava num "pragma" que não conseguia ser efetivamente revolucionário e que se revestia, inevitavelmente, da forma de uma persistente *manipulação do comportamento alheio.*

Na medida em que renuncia à sua capacidade de se questionar internamente, a subjetividade vai deixando de ser revolucionária, pois já não consegue se *renovar* suficientemente e por isso passa a se *atrasar* em relação às mudanças que se realizam na realidade objetiva. A consciência delegava a uma instância externa, objetiva, constituída pela direção do partido, poderes que lhe faziam falta no momento em que precisava fazer opções teóricas e políticas, quando se defrontava com situações inesperadas. O sujeito hesitava em se desfazer do lastro constituído por suas representações envelhecidas, pois temia que, com elas, estivesse jogando fora algum elemento "sagrado" da doutrina sancionada pela direção do partido: seu pensamento, com isso, ia perdendo agilidade.

92 *Marx-Engels-Werke,* vol. 3, p. 6.

A faculdade de tomar iniciativas e atuar com real *criatividade* ia se restringindo a um número cada vez mais restrito de sujeitos; e o poder de tais sujeitos era determinado pela posição que lhes era atribuída na hierarquia partidária. "De estágio em estágio" – observa um agudo crítico do estalinismo – "o monopólio do poder ficou cada vez mais estreito"; e acrescenta: "Quanto mais circunscrito ficava, mais violenta e inescrupulosamente tinha de ser defendido, e menores e mais fracas tornavam-se as inibições e as influências moderadoras."[93]

Com o estalinismo se fortalece um tipo de postura que Karel Kosik definiu como a postura do *comissário:* um sujeito que, em nome de ações necessárias a libertar outros sujeitos, atua no sentido de reduzi-los à condição passiva de objetos. "Os princípios do comissário são a atividade e a repressão. Já que no mundo existe o mal, o comissário vê no mundo uma ocasião de impor seus esforços reformadores. Pelo fato de querer transformar os homens sem se transformar a si próprio, ele tem a confirmação, no desenvolvimento de sua atividade, do preconceito de que sua atividade terá tanto mais sucesso quanto mais o objeto de sua transformação e educação for passivo. A atividade do comissário provoca, assim, a *passividade dos homens;* e uma passividade assim produzida passa a ser, por sua vez, condição da existência e justificação do próprio sentido da atividade do comissário. As intenções reformadoras se transformam, assim, em prática deformadora."[94]

O comissário – o *apparatchick,* o profissional do partido – precisava, naturalmente, de um corpo doutrinário compacto, maciço, simples e imponente, que pudesse lhe alimentar a convicção de que o partido ao qual ele se sentia plenamente integrado estava

93 DEUTSCHER, Isaac, *Ironias da História.* trad. de Álvaro Cabral, ed. Civilização Brasileira, 1968, p. 14.

94 KOSIK, Karel, "A dialética da moral e a moral da dialética", *in Moral e sociedade,* ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1969, pp. 110-111.

sempre certo, no essencial (ou, quando eventualmente errado, era sempre o agente mais indicado para a correção do erro). A doutrina necessária foi elaborada nos anos que se seguiram imediatamente à morte de Lenin e recebeu o nome de "marxismo-leninismo".

A expressão "marxismo-leninismo" foi cunhada para dar ênfase à dimensão *universal* que os comunistas enxergavam na obra de Lenin, reagindo contra os enfoques que reconheciam a importância histórica do fundador do Estado soviético, porém o restringiam às condições específicas da URSS. No entanto, o hífen que ligava o marxismo ao leninismo forçava a equiparação de dois pensamentos que se haviam desenvolvido em níveis distintos de abstração. Marx era um filósofo: elaborou uma concepção filosófica do ser humano, uma concepção filosófica da história, uma crítica filosófica da Economia Política. Lenin era um teórico-político: seu pensamento se movia, em geral, num plano mais comprometido com as condições empíricas da ação. É inútil procurar em Lenin concepções genuinamente filosóficas que possam ser consideradas simultaneamente importantes e originais. O hífen da expressão "marxismo-leninismo" passou a ser usado para forçar artificialmente a elevação de certas ideias de Lenin ao nível filosófico e para rebaixar certas ideias de Marx a um nível não-filosófico, impedindo que os leitores de Marx extraíssem todas as consequências delas.

Num primeiro momento, o "marxismo-leninismo" ainda comportou exegeses diferentes, versões ideológicas distintas; ao longo da segunda metade dos anos de 1920, contudo, passou a ser uma doutrina rigidamente codificada. É o que escreve Agnes Heller: "Na segunda metade dos anos de 1920 se deu uma modificação substancial da situação. A partir do final da década, o marxismo-leninismo se tornou uma doutrina exclusiva."[95] Não há mais

[95] HELLER, Agnes, *Der Sowjetische Weg* (em colaboração com György Márkus e Ferenc Fehér). ed. VSA, Hamburg, p. 223.

controvérsias, porque as interpretações desautorizadas pela direção do partido são a *priori* ilegítimas, perigosas, nocivas. "El stalinismo es el marxismo sin debate", dizia Jorge Semprún em 1965, polemizando com Louis Althusser.[96]

Certos temas do pensamento de Marx foram abandonados. O conceito de *práxis revolucionária* – "o grande conceito da moderna filosofia materialista", segundo Kosik[97] – é desprezado: os militantes comunistas são levados a crer que a valorização da práxis por Marx é pouco mais do que uma versão sofisticada da conclamação à militância político-partidária, à mera atividade prática a que eles já se entregavam e com a qual pensavam estar fazendo a revolução. Para Marx, na práxis se uniam o reconhecimento da resistência do objeto e a presença da criatividade do sujeito; pela práxis o homem transformava a ordem das coisas e ao mesmo tempo se transformava: desenvolvia seu poder sobre o mundo e aprendia a se dar conta, mais concretamente, do poder do mundo. O conceito de práxis ajudava a impedir que, na nossa compreensão, as ações humanas fossem absorvidas por uma causalidade rígida (com a cristalização do *determinismo)* e simultaneamente ajudava a evitar que, para a nossa consciência, o *sentido* das ações nos fosse definitivamente roubado e fosse declarado para sempre inacessível à razão.

É o conceito marxista de práxis que nos permite ir além da caracterização da liberdade como mero reconhecimento da necessidade. Se a liberdade fica reduzida à pura e simples constatação do necessário, o *fazer história* se empobrece, o sujeito perde a capacidade de perceber as *alternativas* que se abrem diante dele, desperdiça o seu potencial de tomar *iniciativas.* A consciência se recusa a abrir-se para o irresistível irrompimento do *novo,* para a

[96] SEMPRÚN, Jorge, *Polemica sobre marxismo y humanismo,* ed. Siglo Veintiuno, México, 1972, p. 35.

[97] KOSIK, Karel, *Dialética do concreto,* ed. Paz e Terra, 1968, p. 197.

"formação ininterrupta da novidade qualitativa" (segundo palavras de Lukács em *História e consciência de classe*).[98]

No âmbito do "marxismo-leninismo", tal como ele se achava codificado no final dos anos de 1920, a perspectiva de Marx – mutilada de sua dimensão dialética – não podia incitar ninguém a refletir sobre o conceito de práxis, sobre a existência das *alternativas* na história, sobre o irrompimento do *novo* ou sobre o papel do *acaso* no processo histórico. Numerosas questões cruciais eram afastadas dos horizontes dos comunistas, porque a direção estalinista as achava supérfluas, vagas, "confusionistas", inquietantes, e passíveis de um uso político que não convinha ao partido. É claro que certas ambiguidades já se achavam no próprio Marx, que por vezes oscilava em sua noção de causalidade: por vezes não distinguia entre a causalidade bruta, linear, que preside a prioridade da natureza exterior em relação ao homem (a *generatio aequivoca*), e a causalidade da relação entre a natureza e o homem, aquela que realmente interessa ao ser humano, a da interação homem natureza. A dialética – observa Gerd Bornheim – "só se coaduna com o segundo conceito".[99] No entanto, os marxistas da corrente estalinista passaram a trabalhar preferencialmente com a primeira das duas noções de causalidade, a da *generatio aequivoca*.

Defendendo o ímpeto rebelde que se manifestou na Comuna de Paris, Marx escreveu a seu amigo Kugelmann: "A história seria de natureza acentuadamente mística se os 'acasos' não desempenhassem nela papel algum" (17 de abril de 1871). No "marxismo-leninismo" esse insuprimível papel do *acaso* vai sendo cada vez mais reduzido, até não mais poder ser enxergado. Com Stalin, o *acaso* se tornou, por assim dizer, "clandestino": ele não podia ser visto, só a direção

[98] LUKÁCS, Georg, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, ed. Luchtterland, Neuwied, 1968, p. 260.

[99] BORNHEIM, Gerd, *Dialética – Teoria, práxis*, ed. cit., p. 190.

do partido devia ter a prerrogativa de discerni-lo e explorá-lo, através de manobras e golpes improvisados; o que *depois* devia ser levado às "bases" precisava assumir a feição legitimadora de uma "necessidade" inexorável, que só o partido – instância definidora do projeto revolucionário – tinha autoridade para interpretar.

O marxismo do partido – o "marxismo-leninismo" – não podia se abrir plenamente para o reconhecimento da *inesgotabilidade* do real, não podia admitir, de fato, a *irredutibilidade* do real ao saber. Ele precisava preparar os militantes políticos para a aceitação disciplinada das palavras de ordem emanadas da direção, que não podia tolerar dúvidas capazes de se expandirem e especulações que pudessem estorvar a canalização de todas as energias na direção indicada.

E foi com essa feição – rudemente deturpada – que a perspectiva de Marx passou a ser eficazmente difundida no Brasil, quando passou a dispor de instrumentos poderosos de propaganda, por volta do começo dos anos 1930.

9. A "recepção" das ideias de Marx no Brasil

No presente trabalho, procuraremos examinar o movimento que se inicia com a chegada das ideias de Marx ao Brasil e ao movimento operário brasileiro, passa pela difusão dessas ideias no começo do século 20, nos anos da hegemonia anarquista, sofre o impacto da repercussão da revolução russa de novembro de 1917, modifica-se com a fundação do Partido Comunista do Brasil e com as primeiras tentativas de aplicação do marxismo à interpretação da realidade brasileira, para desaguar, afinal, no começo dos anos de 1930, após a chamada Revolução de 30, num quadro marcado pela subsunção da "recepção" das ideias de Marx à avaliação da União Soviética e pela centralidade da referência ao partido "marxista-leninista".

Sem perdermos de vista o pano de fundo constituído pelas condições a que se referem os itens precedentes deste capítulo introdutório, trataremos de reconstituir o que se passava com as

ideias de Marx no contexto singular da nossa realidade nacional, enquanto no plano histórico-mundial o marxismo se defrontava com as vicissitudes já mencionadas.

Nos últimos anos tem crescido, animadoramente, a literatura sobre o movimento operário e as atividades políticas das forças de esquerda no nosso país; sobre a história específica da assimilação das teorias de Marx, entretanto, existe muito pouca coisa. A falta de investigações empíricas em que pudéssemos nos apoiar obrigou-nos a calçar nosso exame do movimento a que nos referimos com frequentes informações factuais. A preocupação com o aproveitamento de uma documentação importante e pouco conhecida nos levou, certamente, a desenvolver – mais do que é costume em teses de filosofia – a dimensão historiográfica do nosso trabalho. Essa incursão pela historiografia não seria problema para o próprio Marx, que chegou a escrever no manuscrito d'*A ideologia alemã* que só conhecia uma ciência unitária, a ciência da história: "Wir kennen nur eine einzige Wissenschaft, die Wissenschaft der Geschichte."[100] É quase impossível evitar a historiografia quando se trata de reconstituir o movimento histórico de um pensamento tão deliberadamente engajado nos conflitos sociais e nas lutas políticas como o marxista. Em todo caso, na frequente evocação dos fatos, procuramos deixar claro que, na próxima seleção deles e no lugar que lhes é atribuído ao longo da nossa exposição, já se salienta a significação deles, fatos, como *momentos de um processo.*

Esse processo, exatamente, constitui o objeto da nossa tese. Empenhamo-nos em demonstrar como se deu aqui e em *que consistiu* concretamente aquela "derrota da dialética" que – conforme sustentamos nas páginas precedentes – teria ocorrido em escala mundial com a codificação do "marxismo-leninismo" e sua adoção pelos partidos comunistas.

[100] *Marx-Engels-Werke,* vol. 3, p. 18.

A tese que o presente trabalho trata de demonstrar é a seguinte: o pensamento de Marx – tal como foi trazido para o Brasil e assimilado pelo nascente marxismo brasileiro – sofreu a perda de sua dimensão dialética (na acepção indicada na "Nota preliminar sobre a dialética"); essa perda foi determinada por fatores ligados à história do socialismo como movimento mundial em conjugação com fatores característicos da vida social e cultural do nosso país.

Por seu próprio caráter, o pensamento de Marx nos remete, constantemente, ao seu *uso social,* à sua *realização histórica.* Para uma compreensão mais completa de seus problemas filosóficos, o próprio marxismo exige de nós que observemos os desdobramentos práticos e as implicações políticas da sua filosofia. No exame das questões da dialética – tal como Marx a concebeu – não poderíamos, assim, deixar de trilhar os caminhos da *história das ideias.* Nesse plano, então, fomos levados a empreender, no presente trabalho, investigações e reconstituições que, do ângulo de Marx, teriam sido, com certeza, reconhecidas como necessárias. Trata-se de um caso no qual a *história das ideias* aparece como um campo de trabalho *natural* para a filosofia.

Antes, porém, de iniciarmos nossa reconstituição da gênese do marxismo brasileiro, precisamos dizer algo sobre a chegada das ideias de Marx à América do Sul, especialmente sobre a "recepção" delas na Argentina, já que, ao brotar na Argentina antes de brotar no Brasil, a planta exótica de que nos ocupamos antecipa, lá, alguns dos problemas que o seu cultivo viria a apresentar aqui. Ou, em palavras mais precisas: veremos como, já na Argentina, antes do fenômeno ocorrer no Brasil, os esforços realizados no sentido de disciplinar o ímpeto rebelde, organizando-o num projeto revolucionário eficiente, foram acompanhados por pesados sacrifícios impostos à dimensão dialética do pensamento de Marx.

2. A chegada das ideias de Marx à América do Sul

(...) unos predicaron el ascetismo.
otros la licencia.
todos la confusión.
Jorge Luis Borges

A chegada das ideias de Marx à América do Sul, tal como a chegada delas à América do Norte, dependeu, amplamente, do deslocamento dos imigrantes, que vinham da Europa, atravessavam o Atlântico, para "fazer a América". Para atender à demanda de mão de obra na agricultura, e também para promover a diversificação das atividades artesanais e manufatureiras, os governos de diversos países sul-americanos (entre os quais os da Argentina e do Brasil) tomaram medidas destinadas a atrair os imigrantes; e na segunda metade do século 19 tais imigrantes acorreram em muitas centenas de milhares.

Em sua imensa maioria, os imigrantes não eram socialistas. Uns poucos, porém, conheciam algo do socialismo, simpatizavam com seus ideais, aprovavam suas doutrinas. Alguns já tinham adquirido experiência em lutas políticas e sociais travadas nos seus países de origem e vinham para cá justamente porque suportavam mal a repressão institucionalizada nas sociedades em que tinham vivido. Bem menos numerosos, entretanto, terão sido aqueles que já tinham ouvido falar de Marx. E é possível que uns poucos – pouquíssimos! – o tivessem lido.

1. Dificuldades para a reconstituição do começo desta história

A reconstituição das condições em que efetivamente se deu a chegada das ideias de Marx à América do Sul se defronta com obstáculos praticamente insuperáveis. Os imigrantes que tinham uma consciência política mais desenvolvida eram, por assim dizer, "gatos escaldados": sentiam-se inseguros ao aportar, não queriam se expor a riscos desnecessários, temiam que as ideias socialistas fossem consideradas perigosas, "subversivas", nos países a que chegavam. Adotavam, em geral, um comportamento extremamente discreto, para evitar medidas repressivas. Os primeiros imigrantes que vieram para a América do Sul trazendo ideias de Marx, por conseguinte, evitaram deixar qualquer comprovação da entrada dessa "bagagem" no nosso continente.

A repressão é, certamente, uma das principais dificuldades para a investigação empreendida na área do nosso tema. Nas sociedades latino-americanas são frequentes os surtos repressivos, que já acarretaram a destruição de boa parte da escassa documentação que existia. Há casos, comprovados, nos quais os agentes encarregados de zelar pela segurança do Estado queimam papéis de inegável valor historiográfico e destroem livros.

Quando não destroem os documentos, os agentes do Estado muitas vezes os escondem e impedem o acesso dos pesquisadores a eles. A revista argentina *Todo es historia,* dirigida por Felix Luna, informou em seu número 173 (de outubro de 1981) que uma historiadora, em 1981, pediu em Buenos Aires para consultar as atas das sessões secretas realizadas pela Câmara dos Deputados no ano de 1917 e a autorização lhe foi negada porque "lo que fue secreto en 1917 seguramente sigue siendo secreto em 1981". Esse procedimento contrasta com o do State Department, nos Estados Unidos, e com o do Foreign Office, na Grã-Bretanha, que facultam aos pesquisadores a consulta aos documentos, após o decurso de um período de 30 anos. É um procedimento que, obviamente, cria dificuldades adicionais para a investigação historiográfica nos países da América Latina.

A repressão tem, também, efeitos psicológicos que não devem ser ignorados; desencoraja os depoimentos de pessoas que ainda vivem e, no passado, viveram episódios significativos da história do movimento socialista em nossos países. Esse efeito, diga-se de passagem, não se limita a intimidar operários, artesãos, militantes de base, gente humilde, que aprendeu a temer o arbítrio policial na experiência da vida; afeta, subterraneamente, até mesmo os lutadores mais valentes, os espíritos mais críticos e combativos, provocando neles certo desânimo em relação à importância de darem testemunho, paralisando-os através da dúvida quanto ao valor que o testemunho pode vir a ter.

2. Ideologia do proletariado sem proletariado

Juntamente com o movimento da imigração, três outros movimentos podem ser constatados no quadro inicial da "recepção" das ideias de Marx na América do Sul: 1) o dos europeus que vinham ao nosso continente e, mesmo sem nele fixarem residência, traziam, eventualmente, conhecimentos a respeito do marxismo e os difundiam aqui, de passagem; 2) o dos cidadãos sul-americanos que iam à Europa e, também eventualmente, ouviam falar das concepções de Marx, entravam em contato com elas e as traziam para cá, quando regressavam da viagem; e 3) o movimento de importação de livros, revistas e jornais do "velho mundo", com informações relativas ao socialismo europeu.

No entanto, quando as ideias de Marx atravessaram pela primeira vez o Atlântico e aportaram na América do Sul – tanto por meio do deslocamento dos imigrantes quanto através de qualquer dos três movimentos acima referidos – elas foram postas numa situação bastante peculiar, que não pode deixar de tê-las

marcado profundamente. Nos países industrializados da Europa as concepções de Marx pressupunham certo nível de experiência política, certo nível de organização do movimento operário: elas foram *pensadas* em função de uma determinada história concreta e se dirigiam a pessoas que, pelas próprias condições em que viviam e trabalhavam, tenderiam a reconhecer nelas uma proposta de análise razoável de seus próprios problemas; tenderiam a se tornar com certa "espontaneidade" os *portadores materiais* do processo revolucionário postulado por tais concepções. Na América do Sul, porém, as condições eram muito distintas daquelas em que Marx desenvolvera seu pensamento; a situação aqui era muito diversa da Europeia.

Não é por acaso que a economia das sociedades latino-americanas tem sido chamada de "periférica": de fato, aqui se produzia para exportação, em função da perspectiva de enviar os produtos para o "centro", ao passo que as economias "centrais" do mercado produziam e vendiam à "periferia" produtos industrializados, cuja fabricação supunha um elevado grau de desenvolvimento tecnológico e uma maior densidade nos capitais acumulados.[101] Antes da Primeira Guerra Mundial (1914-1918), é preciso muita cautela ao nos referirmos a um "proletariado latino-americano"; na realidade, excluídas as concentrações mineiras do México e do Chile, eram pouquíssimas as unidades industriais que ocupavam mais de cem trabalhadores.[102] Mesmo a Argentina, que no final do século 19 se situava numa posição de vanguarda no desenvolvimento econômico da América Latina, carecia de um proletariado industrial "moderno": o recenseamento de 1895 dá conta de 23 mil estabelecimentos com um total de 170 mil operários; o que indica uma média de sete trabalhadores por empresa.

[101] CARDOSO, Fernando Henrique, *Mudanças sociais na América Latina*, ed. Difel, 1969, p. 24.

[102] SOTELO, Ignacio, *Sociologia de America Latina*, ed. Tecnos, Madrid, 1972, p. 167.

Analisando os traços específicos desse quadro histórico, Julio Godio conclui, de maneira convincente, que as ideias de Marx, transplantadas da Europa para cá, conseguiram certa inserção entre grupos de artesãos, uns poucos trabalhadores rurais, talvez alguns pequeno-burgueses intelectualizados, e ficaram germinando, obrigadas a esperar que se formasse historicamente a classe operária a que se destinavam. Na América Latina, "a difusão das ideologias socialistas é anterior à formação da classe operária propriamente dita".[103]

Essa situação não podia deixar de ter consequências da maior importância para a nossa investigação. Na medida em que não encontram seus destinatários "naturais", as concepções de Marx ficam mais ou menos "desarmadas" para enfrentar a erosão que lhes é imposta por um uso "escolástico" ou retórico-especulativo, estranho às preocupações centrais com que foram engendradas. Torna-se mais difícil encontrá-las, com contornos definidos, no terreno onde lhes caberia apresentarem-se e *atuar:* o da luta de classes do proletariado. Sua incidência nos movimentos de trabalhadores, nos conflitos sociais e políticos, carece da possibilidade de tornar-se aguda e tende a assumir formas diluídas.

3. Primeiros esforços de organização

A presença das ideias de Marx na América do Sul só podia adquirir uma significação maior na medida em que pudessem passar a animar a atividade política *organizada* da vanguarda do movimento operário. E a passagem da chegada mais ou menos "casual", espontânea, à difusão sistemática e ao emprego político mais consequente não foi, evidentemente, uma passagem fácil.

Em todo caso, já nos anos de 1870 podem ser registradas algumas tentativas pioneiras. No período que se segue imediatamente à

[103] GODIO, Julio, *Historia del movimiento obrero latinoamericano*, ed. Nueva Imagem, México, 1983, vol. 1, pp. 31-32.

Comuna de Paris, 1871, a Associação Internacional dos Trabalhadores (que Marx ajudara a fundar em 28 de setembro de 1864 e da qual era um dos dirigentes mais destacados) teve algum eco no México, em Cuba, Porto Rico, Martinica, Argentina e Chile.[104] Em Porto Rico e na Martinica, paradoxalmente, eram o próprio atraso da situação colonial e a força dos vínculos com a metrópole que ensejavam a precocidade da repercussão. De fato, porém, só no México e na Argentina – e em certo sentido também no Uruguai – é que se criaram núcleos que passaram a ter alguma continuidade em suas atividades.[105]

Em Cuba, entre os pioneiros do socialismo que se moveram na linha da Associação Internacional dos Trabalhadores (que depois viria a ser designada como Primeira Internacional), estava Carlos Baliño, que mantinha relação de amizade pessoal com José Martí. No Uruguai se afirmou a liderança do anarquista A. Juanes. No México, Santiago Villanueva fundou o jornal *El socialista;* e houve muita discussão em torno das tendências que disputavam a hegemonia no interior do movimento socialista ligado à Internacional. Em março de 1876 se realizou na cidade do México um congresso operário no qual Rodhakanaty e Mata Rivera abordaram a questão da controvérsia entre socialistas democráticos e socialistas libertários (anarquistas) e Díaz González investiu asperamente contra eles: "Aqui há um grupo de agitadores estrangeiros, políticos profissionais, expulsos de seus países como malfeitores, que vêm desenvolver atividades de lesa-pátria. Que necessidade temos nós de nos ocuparmos daquilo que se passa em Londres?"[106]

O caso que interessa mais diretamente aos brasileiros é o da Argentina. Ricardo Falcón, que pesquisou no Instituto de História

104 GODIO, Julio, *op. cit.*, vol. 1, p. 60.

105 RAMA, Carlos, *Historia del movimiento obrero social latinoamericano,* ed. Laia, Barcelona, 1976.

106 CANTU, Gastón Garcia, *El socialismo en México en el siglo XIX,* ed. Era, México, 1969, p. 202.

Social de Amsterdã, fez importantes descobertas, que revelam os vínculos que existiam entre os imigrantes socialistas radicados na Argentina e a direção da Primeira Internacional. Em 28 de janeiro de 1872 se constituiu em Buenos Aires uma seção da Associação Internacional dos Trabalhadores, integrada por 26 pessoas; pouco depois – em 1873 –, já estavam funcionando naquela cidade três seções da Internacional: uma com 130 franceses, outra com 90 italianos, a terceira com 45 espanhóis.[107] Em 1872, os socialistas já editavam em Buenos Aires o jornal *El trabajador.*[108] E em 1875 a polícia bonaerense desencadeou uma onda repressiva, a pretexto de combater uma conspiração subversiva, uma tentativa de sedição. A revista *Todo es historia,* em seu número 102, de novembro de 1975, publicou um interessante artigo de Deliga Trinidad Chianelli e Hugo Raul Gamarín sobre esse episódio, intitulado: "Una conspiración comunista en 1875?" Um dos ativistas socialistas presos e espancados era o cozinheiro francês mulato Joseph Desiré Maxime Job, que tinha sido um dos principais organizadores da insurreição de 1871 em Marseille, por ocasião da Comuna de Paris.

Joseph Desiré era blanquista. As seções da Internacional estavam divididas internamente por correntes diversas e E. Flaesch – que parece ter sido o criador da primeira seção de Buenos Aires – não confiava muito no cozinheiro francês: escreveu para Londres pedindo informações sobre o passado daquele militante. Os ativistas suspeitavam uns dos outros e os líderes que se mantinham em contato com "Londres" escreviam para lá, a fim de saber exatamente com quem estavam lidando; ao fazê-lo, entretanto, se envolviam cada vez mais com as matrizes das divergências teóricas e políticas que cindiam o próprio centro europeu da AIT. Nos contatos com esse

107 FALCÓN, Ricardo, *Los orígenes del movimiento obrero* (1857-1899), ed. Centro Editor de America Latina, Buenos Aires, 1984, pp. 41-42.

108 CUNEO, Dardo, *El primer periodismo obrero y socialista,* ed. La Vanguardia, Buenos Aires, 1945.

centro, o belga Raymond Wilmart se achava numa situação especial: mantinha-se em correspondência direta com Marx, pessoalmente. Wilmart era amigo pessoal de Paul Lafargue, genro de Marx, e por intermédio deste havia conhecido o pensador socialista em Londres; no começo de 1873, veio para Buenos Aires; depois – em 1874 – se instalou em Córdoba (Argentina), onde fundou a quarta seção argentina da Internacional, que foi também a primeira que se constituiu com pessoas de nacionalidades distintas, misturadas, abrangendo inclusive diversos argentinos.[109]

4. Primeiras contradições internas

Em 1881, o alemão Karl Mücke se empenha na organização de seus conterrâneos socialistas radicados em Buenos Aires e no dia 1º de janeiro de 1882 se cria a Associação *Vorwärts* (Avante), da qual faziam parte Mücke e também August Latzke (presidente), Theodor Weber (que foi quem redigiu os estatutos), Johann Luther, Wilhelm Luther, Friedrich Weiss, Gustav Weiss, A. Liedke, A. Nocke, A. Wolkmann e outros.[110] Nas atividades da Associação *Vorwärts* viriam a se destacar, ainda, A. Uhle, August Kühn e Johann Schaffer, além de Joseph Winiger, sobre quem Ricardo Falcón informa: "probablemente la figura más destacada del *Vorwärts,* suizo-alemán, intelectual, que militó luego en Brasil".[111] É também no âmbito de *Vorwärts* que encontramos o nome de outro lutador socialista importante e igualmente vinculado ao Brasil: Hermann Ave Lallemant. Esse Hermann (ou Germán, como preferem os argentinos) era filho de Robert Christian Berthold Ave Lallemant (1812-1884), médico, que viveu no Brasil durante cerca de 20 anos, na época do Império, e deixou dois livros de viagem: *Reise durch Süd-Brasilien,* de 1858,

109 FALCÓN, *op. cit.*, p. 112.

110 ODDONE, Jacinto, *Historia del socialismo argentino* (1896-1911), ed. Centro Editora de America Latina, Buenos Aires, 1983, vol. 1, p. 8.

111 FALCÓN, Ricardo, *op. cit.*, p. 122.

e *Reise durch Nord-Brasilien,* de 1859. Robert Christian não tinha, ao que se sabe, ideias socialistas; limitava-se a preferir francamente o Sul do Brasil ("civilizado", marcado pela mentalidade alemã) ao Norte ("português" e caboclo). Hermann Ave Lallemant, contudo, quando passou pelo Brasil, em 1868, regressando da Alemanha, a caminho da Argentina, já era socialista. Ao menos, é o que informa Leonardo Paso, na introdução que escreveu para uma coletânea de escritos de Hermann Ave Lallemant publicada em 1974.[112]

Os socialistas de *Vorwärts* eram obrigados a conviver com representantes de várias outras tendências: blanquistas, proudhonianos, bakuninistas. Embora não tenham sido hegemônicos, os anarquistas conseguiram desenvolver em Buenos Aires uma intensa atividade.[113] O líder dos anarquistas uruguaios – A. Juanes – foi provavelmente o primeiro a promover uma generalização no uso da palavra "marxista", empregando-a, curiosamente, com um sentido pejorativo, como sinônimo de "autoritário".[114] Ricardo Falcón informa que A. Juanes fazia referências sarcásticas aos socialistas de Buenos Aires, a Marx e a Engels, dizendo que os bonaerenses seguiam a trilha autoritária pregada por "el genio de Marx y su patán".[115] Isso significa que aqui se repetiu o fenômeno que o falecido historiador Georges Haupt já tinha observado na Europa, quando escreveu que a designação "marxista", antes dos anos de 1880, era empregada por Bakunin, sistematicamente, "mais para acusar Marx e seus partidários do que para definir-lhes as ideias".[116]

112 LALLEMANT, Hermann Ave, *La clase obrera y el nascimiento del marxismo en la Argentina.* ed. Anteo, Buenos Aires, 1974.

113 ABAD DE SANTILLÁN, Diego, *El movimiento anarquista en la Argentina, desde sus comienzos hasta el año 1910,* ed. Argonauta, Buenos Aires, 1930.

114 VALADES, José C., "Documentos para la história del anarquismo en America". *in Certamen internacional de la protesta,* Buenos Aires, 1927.

115 FALCÓN, Ricardo. *op. cit.*, p. 50.

116 HAUPT, Georges, "Marx e o Marxismo", *in História do marxismo,* ed. Paz e Terra, vol. 1, 1980.

Os socialistas que se encontravam na linha simbolizada por Marx reagiam às críticas dos anarquistas assumindo a designação por motivos políticos, sem, contudo, chegarem a assimilar as concepções teóricas do autor d'*O capital*. Raymond Wilmart, o belga a que já nos referimos, escrevia a Marx lamentando as condições da sociedade argentina, que lhe pareciam péssimas para uma assimilação séria das teorias do socialismo científico, não só porque eram amplas as possibilidades de ascensão social para os imigrantes ("hay demasiadas posibilidades de hacerse pequeño patrón") como também porque não havia disposição para o estudo, a leitura e a reflexão; e, embora pedisse a Marx a remessa de alguns de seus trabalhos teóricos e mencionasse até *O capital*, acrescentava que provavelmente ninguém terminaria a leitura da obra, já que não se fazia esforço para *pensar*.[117]

5. A fundação do partido socialista argentino

Quando foi fundado, realmente, o Partido Socialista Argentino? José Ratzer, o principal teórico do maoísmo argentino, sustentou em seu último livro a tese de que o PSA foi fundado em 1892 e não em 1896 (como crê a imensa maioria dos historiadores); segundo Ratzer, o PSA passou a existir desde o momento em que se constituiu a Agrupación Socialista, por iniciativa de Carlos Mauli, August Kühn e Gotthold Hummel; a data de 1896 assinalaria apenas o momento em que "o revisionismo podia assegurar sua hegemonia",[118] No entanto, a fixação da data de 28 e 29 de junho de 1896 não pode ser atribuída a uma manobra maquiavélica de um grupo de solertes "revisionistas": ela se deve a um congresso, a um encontro democrático que permitiu a unificação dos líderes

[117] FALCÓN, *op. cit.*, p. 51.

[118] RATZER, José, *El movimiento socialista en Argentina*, ed. Agora, Buenos Aires, 1981.

e ativistas de 35 entidades, forjando as bases e a estrutura de um genuíno partido político, provido de articulações muito mais amplas que a pioneira Agrupación Socialista. Sobre tal congresso o operário torneiro e mais tarde deputado Jacinto Oddone apresenta preciosa documentação.[119]

O PSA conseguiu, logo, êxitos bastante significativos, não só na Argentina, mas até mesmo além das fronteiras do país, estimulando a formação de um partido socialista no Chile (que foi criado em 1897, mas durou pouco)[120] e a transformação de um partido socialista no Uruguai, dirigido pelo ensaísta e professor de Direito Emilio Frugoni.[121]

Além disso, o PSA cuidou de manter-se em contato com os líderes da nova Associação Internacional dos Trabalhadores – a Segunda Internacional, que tinha sido fundada em agosto de 1889 –, empenhado em aproveitar a experiência de outros partidos socialistas em sua própria elaboração política. José Aricó escreve: "O Partido Socialista Argentino mantém, desde o final do século passado, vínculos muito estreitos com a Segunda Internacional e participa não somente de seus congressos, bem como da vida do Bureau Socialista Internacional." E acrescenta, em nota de pé de página: "O Partido Socialista Argentino manteve, desde a sua formação, uma relação sistemática e permanente com a Segunda Internacional. Participou, com delegações próprias ou se fazendo representar por delegações de partidos irmãos, em quase todos os congressos internacionais, e ocupou um posto permanente nas sessões do Bureau Socialista Internacional desde 1901 até as vésperas

[119] ODDONE, Jacinto, *op. cit.*, vol. 1, pp. 57-76.

[120] WITKER VELÁSQUEZ, Alejandro, *Los trabajos y los días de recabarren*, ed. Casa de las Americas, La Habana, 1977.

[121] ALBA, Victor, *Historia del movimiento obrero en America Latina*, ed. Libreros Americanos Reunidos, México, 1964.

da Primeira Guerra Mundial."[122] Os socialistas argentinos, então, não só puderam se beneficiar de uma situação política significativa no plano interno, marcando sua presença na sociedade argentina, como também souberam tirar proveito de suas múltiplas conexões internacionais, que lhes permitiam atualizarem-se em relação ao que se passava nos partidos socialistas mais experientes da Europa. E essa situação, *por contraste,* nos ajudará a esclarecer algumas das deficiências com que se debateram os socialistas brasileiros (a que nos referiremos mais adiante).

6. Problemas ideológicos dos socialistas argentinos

O maior líder do Partido Socialista Argentino era o médico Juan Bautista Justo, filho de italianos, influenciado pelo positivismo em sua formação. Julio Godio se refere a ele como "el socialista que más influyó em toda America Latina".[123] Seus méritos na organização do movimento operário são sólidos e vêm resistindo às críticas que são feitas à sua política por autores situados bem à sua esquerda (como Abelardo Ramos, Spilimbergo e Ratzer, entre outros). Há um terreno, contudo, no qual Justo parece ser indefensável: o da teoria. Embora se tenha dado ao trabalho de traduzir para o espanhol o primeiro volume d'*O capital* ainda no século 19, Juan Bautista Justo não manifestava especial apreço pelas questões teóricas. Ignorou, acintosamente, a dimensão filosófica do pensamento de Marx. Chegou mesmo a considerar a filosofia uma espécie de estorvo, preconizando um "realismo ingênuo" que desprezava sutilezas e complexidades teóricas: "Y frente a las oscuridades de la filosofia, a las contradiciones, confusiones y presuntuosa simpleza de los filosofos, ¿no tiene derecho el socialismo, afirmando también en el terreno mental su tendencia igualitaria, de considerar vano todo

[122] ARICÓ, José, *Marx e a América Latina,* ed. Paz e Terra, 1982, p. 32.

[123] GODIO, Julio, *op. cit.,* vol. 1, p. 142.

esfuerzo por salir del 'realismo ingenuo', de proclamar que ante el universo infinito los hombres son todos iguales?"[124]

O apreço pelo "realismo ingênuo", o estranho "igualitarismo" proclamado também no "terreno mental", nada disso facilitava, evidentemente, um aprofundamento no estudo do pensamento de Marx. Apesar da tradução que fez d'*O capital* (primeiro volume), Justo não entendeu a teoria da mais-valia, de Marx, e a considerou mera *alegoria:* "es una ingeniosa alegoría", diz em seu livro sobre a teoria e a prática da história.[125]

Justo era acompanhado por Americo Ghioldi e Nicolas Repetto, outros dois intelectuais profundamente influenciados pela ideologia de tipo "cientificista" que alcançara seu maior vigor no final do século 19 e que resultava inevitavelmente no desprezo pela filosofia, indulgindo com frequência nas facilidades do ecletismo.

Num primeiro momento, o Partido Socialista Argentino atraiu jovens intelectuais, que dentro dele procuraram defender posições "radicais", por vezes bastante agressivas. Leopoldo Lugones, num discurso de 1º de maio, publicado na edição de 8/5/1896 de *La vanguardia,* se dispunha a "processar a sociedade burguesa"; e acrescentava que o faria "reabrindo cicatrizes", "pregando vergonhas", "sublevando maldições" e "desafiando nervos". José Ingenieros interpela Justo, acusa-o de não estar querendo usar o látego com que Cristo expulsou os vendilhões do templo.[126] Juntos, Lugones e Ingenieros alimentam o periódico *La montaña* com artigos de extrema virulência ao longo do ano de 1897. Mas esse espírito "radical" durou pouco. Em 1903, Lugones se afastou do socialismo,

[124] Cit. em GODIO, Julio, *op. cit.,* vol. 1, p. 143; trata-se do artigo de Justo intitulado "El realismo ingenuo", publicado em 1903.

[125] JUSTO, Juan Bautista, *Teoria y práctica de la Historia,* ed. Lolito y Barberis, Buenos Aires, 1909.

[126] CUNEO, Dardo, *El romanticismo politico,* ed. Transición, Buenos Aires, 1955, pp. 75-76.

aceitou o bem remunerado encargo ministerial de estudar as ruínas jesuíticas e iniciou a trajetória que o levaria a apoiar mais tarde uma ditadura militar. No mesmo ano, Ingenieros também se distanciou dos ideais socialistas, declarando: "Conheci a multidão e a amei intensamente, como poucos a amam. Vivi suas paixões, sonhei seus anseios, pensei sua alma toda, compartilhei seus delírios. Mas foi dura a experiência. Saí dela com o coração sangrando, a fé despedaçada. A multidão não compreende a Beleza, não sente a vida; séculos de ignorância e escravidão inibem seu engrandecimento, que é preguiçoso. Ela não é viril. Não é altiva."[127]

Outros intelectuais, contudo, ocupam o lugar dos que se vão. Alfredo Palacios, advogado, que havia apresentado uma tese sobre "A miséria" na Faculdade de Direito (recusada pela comissão do doutorado) foi eleito deputado pela concentração operária da Boca, em março de 1904; o primeiro deputado socialista da América do Sul.[128] Manuel Ugarte, na mesma época, passou a desenvolver intensa atividade política a serviço do PSA, representando o partido nos encontros internacionais que se realizavam em Paris, Bruxelas e Amsterdã, observando Karl Kautsky, Emile Vandervelde, Jean Jaurès, Jules Guesde, Jorge Plekhanov e Pablo Iglesias.[129] Pouco depois, entretanto, por caminhos diversos, também esses dois entraram em conflito com a direção do PSA, considerando-a demasiado "europeizante". Ugarte, em especial, desenvolveu uma perspectiva resolutamente "latino-americanista".[130] E, nesse processo, se desinteressou dos pontos de vista adotados por Marx, que lhe pareciam excessivamente "europeus".

127 CUNEO, Dardo, *op. cit.*, p. 76.

128 ODDONE, Jacinto, *op. cit.*, vol. 2, p. 223.

129 GALASSO, Norberto, *Manuel Ugarte*, ed. Eudeba, Buenos Aires, 1973.

130 RAMOS, Jorge Abelardo, *Manuel Ugarte y la revolución latinoamericana*, ed. Coyoacán, Buenos Aires, 1961.

7. Os socialistas argentinos e o legado de Marx

Na realidade, nem os "heterodoxos" Alfredo Palacios e Manuel Ugarte, que renunciavam ao legado teórico "europeu" de Marx em favor de uma entrega empírica à especificidade local, nem os socialistas mais "ortodoxos" da direção do PSA podiam compreender globalmente o pensamento do autor d'*O capital*.

Na direção do PSA, na passagem do século 19 ao século 20, predominavam, claramente, tendências reformistas. Os dirigentes socialistas, em geral, sentiam constrangimento diante dos aspectos mais explosivamente revolucionários dos escritos de Marx. A teoria da luta de classes, por exemplo, lhes parecia demasiado brutal. Nicolas Repetto, que substituiu Justo na direção do PSA, explicou certa feita: "La lucha de clases podrá ser una realidade histórica, pero los socialistas argentinos no la exaltamos ni la cultivamos; tratamos de hacer de ella uma fuerza positiva." Essa maneira de encarar a luta de classes, naturalmente, dispensava o conhecimento dos textos em que Marx expunha sua própria concepção a respeito do assunto, notoriamente distinta da de Repetto. E o socialista argentino reconhecia francamente seu pragmatismo quando confessava que, por volta de 1900, "no conocía el *Manifesto comunista* ni había leído a Carlos Marx, Deville, ni a alguno de los autores cuyo conocimiento se consideraba entonces indispensable para formar un 'socialista científico'".[131]

A linha política do PSA sofria influência da linha que prevalecia, naquele momento, nos principais partidos socialistas europeus (o alemão, o francês e o italiano). Em algumas das ideias dos dirigentes do PSA, por outro lado, ecoavam as concepções do teórico do "revisionismo", o alemão Eduard Bernstein. As concepções de Bernstein foram combatidas pela esquerda do PSA, que, após a

131 REPETTO, Nicolas, *Mi paso por la política. De Roca a Yrigoyen*, ed. Santiago Rueda, Buenos Aires, 1956.

morte de Hermann Ave Lallemant (em 1910), se agrupou em torno do Centro de Estudios Sociales Carlos Marx e da revista *Palabra socialista,* dirigida pelo operário gráfico e jornalista José Fernando Penelón. O editorial do primeiro número de *Palabra socialista* criticava a tese de Bernstein segundo a qual "o objetivo final não é nada, o movimento é que é tudo", reafirmando uma confiança inabalável no objetivo final: a transformação revolucionária da sociedade.[132] O historiador soviético V. Ermolaev – num ensaio cujos méritos não pretendemos negar – exagera, polemicamente, a influência "corruptora" de Bernstein, atribuindo-lhe peso desmesurado na fixação da linha política definida pela direção do PSA.[133] De fato, se a orientação reformista da direita socialista prevaleceu sobre a orientação revolucionária da esquerda, isso se deveu, sobretudo, às condições internas em que se achava a sociedade argentina, ao surto de crescimento que o país estava atravessando: a população, entre 1890 e 1910, passou de 3.600 mil habitantes para 7.200 mil. E a rede ferroviária, no mesmo período, cresceu duas vezes e meia, subindo de 12.700 km para 31.100 km.[134] Nesse quadro, o proletariado urbano, de extração recente e composição heterogênea, tendia a lutar por reivindicações imediatas, limitadas, não se inclinando à audácia de contestar em bloco um sistema que, a seu ver, lhe deixava abertas possibilidades individuais significativas de ascensão social.

Por outro lado, mesmo que nos fixássemos exclusivamente no plano das influências externas, a influência mais importante não teria sido a do revisionista Bernstein (como pretendeu Ermolaev) e sim a influência genérica do marxismo típico da época da Segunda Internacional. Foi nessa época que as ideias de Marx

[132] CORBIÈRE, Emilio J., *Orígenes del comunismo argentino,* ed. Centro Editor de America Latina, Buenos Aires, 1984, p. 16.

[133] ERMOLAEV, V., "Nascimento do movimento operário", *in A América Latina à luz do marxismo,* ed. Felman-Rego, São Paulo, sem data.

[134] GODIO, Julio, *op. cit.,* vol. 1, p. 89.

começaram, de fato, a ter uma difusão maior; para poderem ser mais ampla e rapidamente difundidas, contudo, frequentemente se vulgarizaram e se empobreceram. Combinaram-se com elementos da ideologia dominante que já se haviam enraizado no pensamento da imensa maioria das pessoas, inclusive daquelas que politicamente contestavam o regime existente e assumiam uma postura anticapitalista. Desenvolveu-se toda uma vasta literatura destinada a atender às exigências de um público de precária formação cultural, mas excitado pela politização: inspirados pelo sucesso do folheto *Do socialismo utópico ao socialismo científico,* de Engels, foram escritos numerosos textos de divulgação que satisfaziam aos desejos de "sínteses enciclopédicas" por parte de leitores vivamente interessados em aprender logo o suficiente para poderem opinar sobre tudo. A concepção marxista da história foi reduzida a um "determinismo econômico" (ou a um "materialismo econômico"). O método dialético – essencial à perspectiva filosófica de Marx – foi sendo reduzido a um historicismo relativista, de fundo positivista, quando não a uma variante do evolucionismo de Darwin, abusivamente extrapolado do terreno da evolução das espécies para o terreno da transformação das sociedades humanas. Esse processo se acha amplamente demonstrado pela minuciosa reconstituição historiográfica feita por Franco Audreucci, na *História do marxismo,* coordenada por Eric J. Hobsbawm, Georges Haupt, Franz Marek, Ernesto Ragionieri, Vittorio Strada e Corrado Vivanti.[135]

A atrofia da dialética na história da difusão do marxismo não teve consequências negativas apenas na Europa: veio a pesar também, deformadoramente, sobre o desenvolvimento do marxismo na América do Sul. E já no começo do século 20 ela prejudicava, de maneira decisiva, a compreensão da luta de classes por parte

[135] ANDREUCCI, Franco, "A difusão e a vulgarização do marxismo", *in História do marxismo,* ed. Paz e Terra, 1982, vol. 2.

dos socialistas argentinos (como viria a prejudicar – conforme veremos – a compreensão da luta de classes por parte dos socialistas brasileiros).

A ala direita do PSA, majoritária, incapaz de reconhecer as múltiplas mediações das quais a luta de classes se realizava concretamente, tendia a duvidar da existência dela (Repetto: "podrá ser"[...]) e a minimizar suas consequências.

A ala esquerda, minoritária, também não conseguia superar essa incapacidade teórica. A importância crescente da pequena burguesia e das classes médias, por exemplo, não era reconhecida. Os estudantes – que vieram a desempenhar um papel extremamente importante na vida política argentina no final da segunda década do século 20 – despertavam enorme irritação em Ave Lallemant, que escrevia para a revista *Die neue zeit,* em 1895: "Aqui o elemento estudantil é muito prejudicial para a nossa causa. Nossos estudantes, com poucas exceções, constituem uma massa de jovens totalmente inculta e ignorante, caracterizada, além disso, por um delírio de grandeza de origem espanhola."[136] A esquerda defendia o princípio da luta de classes, que estava sendo abandonado pela direita, mas defendia-o como dogma doutrinário, sem avançar no conhecimento e na avaliação realista de suas formas particulares, mediatizadas; e por isso também não conseguia influir sobre o curso da luta de classes com maior eficácia política.

Faltando a dialética, ficava extremamente prejudicada a capacidade de orientação do pensamento marxista em meio ao emaranhado das contradições e mediações que constituíam o próprio tecido da realidade na sociedade argentina.

[136] LALLEMANT, Hermann Ave, *op. cit.*, p. 167.

3. A chegada das ideias de Marx ao Brasil

(...) É tempo de muletas.
Tempo de mortos faladores
e velhas paralíticas,
nostálgicas de bailado,
mas ainda é tempo de viver
e contar.
Certas histórias não se
perderam.
Carlos Drummond de Andrade

No atual estágio da investigação historiográfica é impossível determinarmos, com precisão, quando foi feita a primeira referência pública a Karl Marx no Brasil. É impossível dizermos exatamente quando o nome do autor d'*O capital* foi pronunciado pela primeira vez num discurso ou numa conferência, quando ele apareceu pela primeira vez em letra de forma. Mesmo que nas próximas décadas se desenvolvam novos estudos e sejam obtidas novas informações – que enriquecerão (e seguramente modificarão) o quadro constituído pelos dados atualmente disponíveis –, é muito provável que sempre continuem a pairar algumas dúvidas sobre o começo dessa história. No entanto, com os dados já conhecidos podemos reconstituir ao menos alguns aspectos da chegada das ideias de Marx ao Brasil.

1. A repercussão da Comuna de Paris, de 1871

Das referências já apuradas, as primeiras que se fizeram ao nome do teórico socialista datam da época da Comuna de Paris; são aquelas que foram feitas na esteira da repercussão do levante

parisiense de 1871. A Comuna criou condições que favoreciam o aparecimento do nome do filósofo revolucionário entre nós. José Nilo Tavares demonstrou que os acontecimentos da Comuna repercutiram no Senado e na Câmara dos Deputados, no Rio de Janeiro. O ministro dos Negócios Estrangeiros, Manoel Francisco Correa, assegurou aos parlamentares mais horrorizados com a sublevação parisiense que, se algum *communard* buscasse asilo no Brasil, o governo brasileiro não vacilaria em extraditá-lo, para que expiasse seus crimes na França. Com isso se alegrou o deputado Machado Freire Pereira da Silva, pernambucano, que viria a ser ministro da Agricultura, segundo o qual o comunismo era o "cancro do mundo moderno".[137]

Por outro lado, houve círculos de estudantes que receberam os ecos da Comuna com simpatia. O mesmo José Nilo Tavares chamou a atenção para o livro *Horas do bom tempo,* de Lúcio de Mendonça, no qual o histórico político republicano mineiro conta que, por ocasião da repercussão da Comuna, a comunidade estudantil em que ele vivia, em São Paulo, se entusiasmou com a luta dos *communards;* era um grupo de estudantes boêmios, que furtavam letreiros de casas comerciais e, brincando, se designavam como "comunistas".[138] No começo dos anos de 1880, Lúcio de Mendonça defendeu a Comuna contra a acusação de ser "a negação do trabalho". Invocando o espírito de Proudhon e de Fourier, esclareceu: "O comunismo enobrece, santifica o trabalho, suprimindo o intuito egoístico de acumulação da propriedade, que desaparece, como desnecessária, e suprimindo a ambição de dinheiro, de moeda, que, na economia da Comuna, deixa de existir, por inútil e sem significação – pois a moeda é um título de dívida, um representativo de trabalho

137 TAVARES, José Nilo, *Marx, o socialismo e o Brasil,* ed. Civilização Brasileira, 1983, p. 102.

138 TAVARES, José Nilo, *Política em Minas; a formação do PRM (1870-1910),* tese de livre-docência, UFRJ, 1975, mímeo.

acumulado e economizado, e nada disso se compadece com o regime comunista."[139]

Teria Lúcio de Mendonça lido Marx? Evaristo de Moraes Filho informa que o político mineiro chegou a incluir Marx entre "os maiores políticos destes tempos", em 1º de março de 1879.[140]

A imprensa brasileira reproduziu discussões veiculadas na imprensa europeia em torno da Comuna. Discutiu-se na época, por exemplo, sobre o papel que a Associação Internacional dos Trabalhadores (a "Primeira Internacional") teria desempenhado na rebelião dos *communards.* O *Daily news,* de Londres, tentou caracterizar a Internacional como uma seita de incendiários. Marx, exilado em Londres, um dos principais fundadores e dirigentes da Associação, procurou defendê-la da acusação que lhe fazia o jornal. Em artigo publicado no *Jornal do Brasil,* em 1º de junho de 1958, Raimundo Magalhães Júnior informa que essa polêmica foi registrada pela imprensa brasileira; uma nota publicada em 3 de outubro de 1871 pelo jornal do Partido Liberal – *A reforma* – dizia que: "O sr. Karl Marx, chefe da Internacional, cuja sede é em Londres, acaba de escrever ao *Times,* declarando que a asserção apresentada no *Daily news* de que a associação recomendou aos rústicos franceses que incendiassem os palácios é de todo o ponto falsa, afirmando, outrossim, que todas as proclamações contendo infames sugestões, publicadas em Paris em nome da Internacional, depois de 18 de março, são apócrifas."

Segundo Magalhães Júnior, a nota teria sido escrita pelo poeta e jornalista republicano Joaquim Serra (1838-1888), muito admirado por Joaquim Nabuco.

E Joaquim Nabuco (1849-1910), o ensaísta e historiador de vastos conhecimentos, o vibrante polemista da campanha pela

139 MENDONÇA, Lúcio de, *A caminho,* ed. UnB, Brasília, 1981, p. 43.

140 MORAES F., Evaristo, *O socialismo brasileiro,* ed. UnB, Brasília, 1981, p. 43.

abolição, teria chegado a conhecer algo de Marx? Marco Aurélio Nogueira se referiu a essa possibilidade em estudo recente, mas não apurou nenhuma referência concreta de Nabuco ao autor do *Manifesto comunista*, cujo fraseado teria podido interessar ao agitador abolicionista dos anos de 1880. Nabuco cita Sieyés e Proudhon, mas talvez não tenha chegado a Marx.[141]

Paulo Cavalcanti informa que *O seis de março,* jornal republicano do Recife, sob o impacto da Comuna, transcreveu comentários de jornalistas da Espanha sobre a Internacional e sobre "as doutrinas do dr. Carlos Marx". Nessa época, lembra o autor de *Eça de Queiroz, agitador no Brasil,* viviam em Recife – e podem ter lido o jornal – entre outros, Sílvio Romero, Tobias Barreto, Araripe Júnior, Artur Orlando, Aníbal Falcão, Inglês de Souza, Vitoriano Palhares, João Barbalho Uchoa Cavalcanti, José Mariano Carneiro da Cunha e Joaquim Nabuco.[142] Vamireh Chacon precisa que a transcrição se deu nos números 17 e 19 de março de 1872 e era a reprodução de uma matéria originalmente publicada na revista *Ilustração espanhola*.[143]

Mesmo que os intelectuais citados por Paulo Cavalcanti tenham lido o artigo da *Ilustração espanhola,* é certo que não terão podido obter por meio dele conhecimentos significativos a respeito de Marx, já que se trata de uma matéria jornalística influenciada não só pelo espírito cientificista da segunda metade do século 19, mas impregnada até mesmo por teorias pseudocientíficas de extração romântica, como a dos "fisiognomonistas", que tanto excitaram a imaginação de Balzac, dando-lhe a impressão de chegar ao caráter de uma pessoa através do exame dos pormenores da sua aparência

141 NOGUEIRA, Marco Aurélio, *As desventuras do liberalismo,* ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1984, pp. 115-116.

142 CAVALCANTI, Paulo, *Eça de Queiroz, agitador no Brasil,* ed. Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1959, p. 54.

143 CHACON, Vamireh, *História das ideias socialistas no Brasil,* ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1981, p. 168.

facial. A descrição de Marx, no artigo em questão, é curiosa: "Sua larga fronte revela um pensador. Seu rosto, emoldurado por grandes e abundantes cabelos, denota nas rugas profundas e numerosas as suas meditações e graves preocupações; sob a testa se veem umas sobrancelhas espessas, que sombreiam uns olhos pardos, afundados em suas órbitas e cintilando através dos cílios roxeados pelo estudo e pelas vigílias. O nariz, largo em sua base como o de Balzac – indício de grandes faculdades intelectuais, segundo os fisionomistas – desenha-se sobre duas faces cheias; dos extremos do nariz descem dois fundos sulcos, que vão perder-se nos lábios grossos e sensuais, e meio cobertos por um abundante bigode a confundir-se com uma barba grisalha, bastante espessa e quase patriarcal."

Bem mais sério é o artigo que apareceu no nº 20 (com data de 29 de fevereiro de 1872) da revista *Echo americano,* redescoberto por Astrojildo Pereira.[144] A revista era editada em Londres, em português, dirigida por Luís de Bívar e Melo Morais Filho; pertencia à firma Mc Kay e tinha escritório na Rua do Ouvidor, no Rio de Janeiro. O artigo sobre Marx difundia uma imagem bastante simpática do pensador revolucionário: falava de sua capacidade como organizador, de sua experiência como lutador político, de sua tenacidade, da vastidão de seus conhecimentos científicos, da sua familiaridade com todos os idiomas europeus e até da afabilidade das suas maneiras. E – o que é mais significativo – esboçava um quadro de sua doutrina: "A doutrina de Karl Marx se distingue dos sistemas dos outros socialistas. Rejeita todas as concepções e deduções doutrinárias e procura demonstrar que a sociedade atual possui os germes de uma sociedade nova; que esta sociedade elabora-se por meio da luta de classes que, depois de ter passado pela ditadura transitória, se fundirão finalmente na Associação dos Produtores Livres, baseada

144 PEREIRA, Astrojildo, *Crítica impura,* ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1963, pp. 333-334.

sobre a propriedade coletiva do terreno e dos instrumentos de trabalho." Trata-se, pois, de uma doutrina que merece atenção e respeito e que não justifica as prevenções contra o "dr. Karl Marx, que tem sido alvo de muita malignidade".

2. As referências a Marx na ocasião de sua morte

Nas décadas que se seguiram à repercussão imediata da Comuna de Paris no Brasil, a sociedade brasileira viu precipitar-se a crise do Império e desenvolver-se a campanha abolicionista. Nos anos de 1880, a reivindicação de liberdade para os escravos negros tornou-se irresistível. Caio Prado Júnior assinala o fato de que a lei que concedeu a emancipação aos escravos com mais de 60 anos (em 28/9/1885) apareceu aos olhos de todos como uma manobra demagógica inepta: "Ninguém levou a sério o que a reação escravocrata pretendia apresentar como uma larga e generosa concessão."[145] A agonia do tráfico negreiro levou a uma diversificação da atividade mercantil, abriu espaço para uma intensificação no movimento da chegada de imigrantes. Com isso, se viabilizava uma primeira animação da indústria nacional, ainda embrionariamente, no último quartel do século 19.

É nesse período que Evaldo da Silva Garcia situa um surto de periódicos operários que manifestavam tendências socialistas. Evaldo notou que em três periódicos aparecidos em 1878 – o *Internacional socialista,* de Salvador, *O socialista,* do Rio de Janeiro, e *O tribuno socialista,* de Pelotas – os ideais socialistas começavam a deixar de ser utópicos, passando a se apresentar em maior consonância com a marcha do socialismo europeu.[146] Evaldo lembra o tipógrafo Júlio Ladislau, diretor do jornal *O trabalho* (surgido no Rio de Janeiro,

[145] PRADO JR., Caio, *História econômica do Brasil,* Brasiliense, São Paulo, 1959, p. 185.

[146] GARCIA, Evaldo, artigo publicado em *Estudos sociais,* nº 19, de fevereiro de 1964.

FACULDADE DE CIÊNCIAS E LETRAS - UNESP-CAr.

em 1879), um operário que, através de ingentes esforços, alcançou apreciável nível cultural. Teria Júlio Ladislau ouvido falar de Marx? Teria ele podido entrar em contato com alguma das ideias do filósofo alemão? Não dispomos de elementos que nos permitam apurar isso. A existência de um Júlio Ladislau sugere que no meio operário estavam sendo criadas condições para que Marx pudesse ser lido e assimilado, ao menos por um pequeno número de ativistas. As possibilidades de uma difusão mais eficaz do marxismo no interior do incipiente movimento operário, entretanto, continuavam a ser extremamente restritas.

Quando Marx morreu, em 1883, as referências a ele eram, seguramente, menos raras nos meios burgueses do que no meio proletário. A *Gazeta de notícias,* do Rio de Janeiro, que não era um jornal proletário, publicou, na seção "Daqui e dacolá", em 16 de abril de 1883, um breve necrológio do "ilustre finado".

O ano de 1883 é também o ano de uma famosa referência a Marx feita pelo jurista, filósofo, jornalista e poeta Tobias Barreto (1839-1889). Tobias já tinha mencionado o nome do pensador alemão em ocasiões anteriores: em 1874, ele se referia, de passagem, à Internacional "de Karl Marx e Bebel" (conforme se lê no volume três das *Obras completas,* editadas em 1926 pelo Estado de Sergipe, à p. 252); e em 1882 Tobias citava a expressão irônica de Marx a autores classificados como "economistas anões". O texto de 1883, contudo, é mais curioso: ele se encontra no discurso que Tobias escreveu para a formatura da turma de advogados da Faculdade do Recife, que colava grau naquela ocasião.

Tobias tinha recebido da Alemanha um exemplar da nova edição do primeiro volume d'*O capital,* recém-lançada; e no discurso aparece a seguinte passagem: "Karl Marx diz uma bela verdade quando afirma que cada período histórico tem as suas próprias leis. Logo que a vida atravessa um dado período evolutivo, logo que passa de um estágio a outro, ela começa também a ser dirigida por leis

94224

diferentes." A digressão é para o nosso autor concluir: "O organismo social brasileiro não é o organismo social inglês. Esta proposição, que quase parece uma tolice por excesso de verdade, não é todavia insignificante para firmar a ideia de que o nosso regime político não pode se modelar pelo regime britânico."[147]

Teria Tobias efetivamente lido Marx? Evaristo de Moraes Filho acha que não. Com seu reconhecido senso de humor, o ensaísta brasileiro, em seu livro *Medo à utopia,* observa que o trecho citado por Tobias não é de Marx e sim de um crítico de São Petersburgo, que comentou *O capital* na revista *Mensageiro europeu,* em maio de 1872.[148] Evaristo se diverte com o quiproquó. Mas Marx, ao transcrever a frase do crítico russo, deixa claro, no contexto, que está de acordo com o que está dito nela; a frase corresponde à essência da perspectiva *historicista* que caracterizava o pensamento do autor do *Dezoito brumário.* É verdade que o *historicismo,* tal como está definido na fórmula – "cada período tem as suas próprias leis" –, permanece vago e pode se combinar com uma interpretação "evolucionista", na linha da filosofia de Herbert Spencer. É verdade, também, que Tobias defendeu posições comprometidas com o conservadorismo (Evaristo demonstra isso de maneira muito convincente), que Tobias nunca se tornou marxista e recusava com firmeza o socialismo. Pode admitir, entretanto, que – mesmo sem ter se aprofundado na leitura – ele tenha chegado a ler Marx.

Chegar a ler Marx, na época, na América Latina, era algo muito excepcional. Entre os intelectuais latino-americanos, em 1883, pouquíssimos conheceriam *O capital.* O próprio José Martí, famoso escritor cubano que discursou numa homenagem a Marx, elogiando o pensador recém-falecido, não parece ter chegado a estudar sua

147 BARRETO, Tobias, *Obras completas,* ed. Estado de Sergipe, 1926, vol. 9, p. 217.

148 MORAES FILHO, Evaristo, *Medo à utopia,* ed. Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1985, pp. 91 e 189.

obra: Martí louva Marx por se colocar do lado das massas oprimidas, porém se distancia da concepção marxista da luta de classes, porque esta, a seu ver, respondia ao "mal" com o "mal".[149]

Tobias terá lido Marx. Já Rui Barbosa (1849-1923), que cita o autor do *Manifesto comunista* em 1884, certamente não o leu. A biblioteca de Rui, cuidadosamente conservada no casarão da Rua São Clemente, nº 134, no Rio de Janeiro, não registra nenhum elemento do qual se possa inferir que seu proprietário tenha lido Marx. Rui via nos socialistas, em geral, tipos que "corrompem a noção científica da propriedade". E especificava: "é Saint Simon, pregando a abolição da herança; é Proudhon, assimilando a propriedade ao roubo; é Karl Marx, apostolando a partilha d'*O capital*; é Henry George, teorizando a nacionalização da terra".[150] Se tivesse realmente lido o que Marx escreveu sobre as contradições do capitalismo e sobre a necessidade da *superação* do capital, Rui, com certeza, não teria dito o que disse. Marx sempre deixou claro que o problema com que se defrontava estava situado na esfera da produção e não no plano da circulação ou da distribuição da riqueza; Rui não poderia ter tentado, canhestramente, apresentá-lo como um apóstolo distributivista da partilha do capital.

3. Referências de intelectuais a Marx no final do século 19

Outros intelectuais brasileiros famosos se referiram a Marx, além de Tobias Barreto e Rui Barbosa, no final do século 19. Clóvis Bevilacqua (1859-1944), por exemplo, em seus *Estudos de Direito e Economia Política,* de 1886, cita o autor do *Manifesto comunista.* Nada indica que Clóvis, que teria entrado em contato com o nome de Marx através de Tobias, haja estudado os escritos do filósofo

149 MARTÍ, José, *Obras completas,* ed. Lex, La Habana, 1946, pp. 1517-1518.

150 BARBOSA, Rui, *Obras completas,* ed. MEC e Fundação da Casa de Rui Barbosa, s/d, vol. 11, tomo 1, p. 111.

alemão; ele atribui a Marx uma posição ingenuamente reformista, descrevendo-o como um socialista empenhado em obter do Estado – tal como Lassalle – um aumento dos impostos cobrados à burguesia para distribuir ajuda aos operários. Escreve: "A escola socialista germânica de Marx e Lassalle pretende que o governo deve estabelecer uma taxa progressiva sobre os proprietários em proveito dos operários." Algumas linhas adiante, contudo, Clóvis lamenta, paradoxalmente, que as doutrinas de Marx, apesar de seus esforços científicos meritórios, tenham "mais um caráter revolucionário do que construtivo".[151]

Sob a influência de Herbert Spencer, Clóvis repele francamente o socialismo: "As diversas hipóteses socialistas sempre me impressionaram de um modo desconsolador." E adiante: "O pecado original do socialismo é querer nivelar as classes sociais, quando é certo que é de sua desigualdade, da diversidade de suas funções que resulta a harmonia e o progresso humano."[152]

Sílvio Romero (1851-1914), historiador e crítico literário sergipano, também influenciado por Tobias, teria – segundo informação de Luís Washington Vita – estudado Marx. Em 1894, prefaciando a *Palingenesia* do escritor Leônidas e Sá, Sílvio se refere à Internacional de Marx, acrescentando que, a seu ver, ela hesitava "entre o utopismo e o despotismo". Essa referência à Internacional, feita em 1894, é anacrônica quando a caracteriza como "de Marx", já que se tratava da Segunda Internacional, fundada em 1889, quando o autor d'*O capital* já tinha morrido. No mesmo ano de 1894 aparece uma crítica feita por Sílvio Romero aos socialistas brasileiros, lamentando que eles não tenham realizado sobre a classe operária brasileira estudos semelhantes aos que Marx e Engels escreveram

[151] BEVILACQUA, Clóvis, *Estudos de Direito e Economia Política*, ed. Garnier, 1902, p. 22.

[152] *Id., ibid.*

sobre o proletariado inglês ou aos que August Bebel e Wilhelm Liebknecht escreveram sobre o proletariado alemão.[153]

Em 1895, em seu *Ensaio de Filosofia do Direito*, Sílvio Romero puxa uma nota de pé de página para advertir seus leitores de que o livro *Analisi della proprietà capitalista*, de Acchile Loria, "como já houve quem demonstrasse", "não passa de um plagiato de *O capital* de Karl Marx, tentando, aliás, refutá-lo, gênero de escamoteação muito comum, principalmente entre italianos". Um pouco adiante, Marx é caracterizado por Sílvio como um dos responsáveis pela concepção despótica do Estado, comum à direita e à esquerda, que apresenta o Estado como "anterior e superior à nação"; e logo é citado, ao lado do conservador Schaeffle, como autor da demonstração, no plano da economia política, de que "a atividade humana, em qualquer domínio, tem também seu mecanismo incontrastável". Essa aproximação de Marx e Schaeffle é retomada em *Criminologia e Direito* (1896) por Clóvis Bevilacqua, onde ambos aparecem como representantes de uma tendência para sacrificar o indivíduo à sociedade.

É possível que haja algum exagero na afirmação de Washington Vita de que Sílvio Romero estudou Marx; é possível que o contato do crítico sergipano com os escritos do autor d'*O capital* não tenha se aprofundado. Tudo indica, no entanto, que foi um contato direto. No caso do filósofo cearense Farias Brito (1862-1917), o contato com as ideias de Marx não chegou a ser direto: foi de segunda mão, mesmo, conforme o próprio Farias Brito, homem de grande compostura intelectual, se encarregou de deixar claro. O primeiro volume de *A finalidade do mundo* saiu em 1895; no segundo volume – que é de 1899 – há um capítulo no qual o pensador cearense fala de Marx. Como era místico, religioso, o autor rejeitava a perspectiva materialista do

[153] ROMERO, Sílvio, *Obra filosófica* (com introdução de Luís Washington Vita), ed. José Olympio, e USP, 1969, p. 274.

marxismo. "O ponto de vista dos socialistas é: a questão social deve ser resolvida politicamente, em nome do interesse. O meu ponto de vista é: a questão social deve ser resolvida religiosamente, em nome de uma ideia." Farias Brito não cita diretamente Marx: discute as ideias dele com base em informações que lhe são proporcionadas, entre outros, por Enrico Ferri e Benoit Malon, autores que são por ele considerados expoentes do marxismo. Vale a pena notar, contudo, que, embora não tenha estudado o pensamento de Marx, Farias Brito respeita-o como "uma doutrina vasta e profunda" e diz que a filosofia de Marx é "do socialismo o sistema que conseguiu maiores proporções e chegou a adquirir mais ampla autoridade".[154] O respeito explícito de Farias Brito por Marx indica que o fato de não o ter lido não decorria da má vontade pessoal do filósofo cearense em relação ao pensamento alemão; decorria, certamente, da escassez das oportunidades proporcionadas para essa leitura.

Às vezes, a oportunidade surgia, mas era desperdiçada. É o que vemos na experiência de Eugênio de Barros Raja Gabaglia, que ouviu falar de Marx nos cursos ministrados por Vilfredo Pareto na Universidade de Lausanne, na Suíça, porém não se interessou pelo marxismo. Em sua tese de concurso para a vaga de lente substituto da Escola Politécnica, no Rio de Janeiro, Raja Gabaglia se refere a Lassalle como "violento e sofístico"; e acrescenta: "Karl Marx, na noção d'*O capital*, possui muitos pontos de semelhança com Lassalle; julga ser a primeira forma do capital a circulação de mercadorias e de dinheiro".[155] Em seguida, vem uma citação de Marx cuja ligação com a afirmação precedente não fica clara: "O capital é uma relação social

[154] Como observa Aquiles Cortes Guimarães, Farias Brito tinha uma posição filosófica resolutamente antipositivista e pensava a consciência como doadora de sentido à realidade objetiva. Esse era um ponto que, em princípio, poderia torná-lo receptivo às preocupações dialéticas.

[155] RAJA GABAGLIA, Eugênio, *O homem como capital*, ed. Tip. Leuzinger, Rio de Janeiro, 1897.

de produção; é uma relação de produção histórica." Sem indicação do texto de onde foi extraída.

4. A referência de Machado de Assis a Marx

Astrojildo Pereira, o maior admirador marxista de Machado de Assis (1839-1908), procurou apaixonadamente alguma referência do autor de *Quincas Borba* a Marx; não encontrou nenhuma. Octávio Brandão – o mais hostil a Machado de Assis entre os críticos marxistas – chegou a reprovar ao genial escritor brasileiro o fato de ter ignorado a existência de Marx e Engels. No entanto, um crítico não marxista – Raimundo Magalhães Júnior – descobriu, depois de baixada a poeira das controvérsias entre Astrojildo e Brandão, uma crônica publicada por Machado na *Gazeta de notícias*, em 13 de janeiro de 1885, na qual aparece a referência a Marx.

A crônica de Machado desenterrada por Raimundo Magalhães Júnior é típica do nosso grande escritor, sempre inclinado a desconfiar de remédios drásticos, pretensamente capazes de curar do dia para a noite todos os males da sociedade brasileira. Machado imagina a chegada ao Brasil de um socialista russo fictício, de nome Petroff. E representa Petroff escrevendo um relatório para o "Centro do Socialismo Universal", sediado em Genebra. Petroff comparece a um baile de uma "sociedade socialista", no Rio de Janeiro, e supõe que se trata de uma organização revolucionária, embora seja apenas uma associação recreativa. Ingenuamente, o agitador confunde a reunião festiva com um encontro de correligionários seus. Os mal-entendidos se sucedem. Por fim, Petroff, festejado como um visitante ilustre, é convidado a falar e faz um discurso veemente de agitação socialista, que ninguém entende, mas todos aplaudem. Entusiasmado, Petroff escreve ao "Centro" de Genebra: "Não posso dar-lhe ideia dos aplausos que recebi. Todas as teorias de Bebel, de Cabet, de Proudhon e do nosso incomparável Karl Marx foram perfeitamente entendidas e aclamadas." Machado de

Assis, obviamente, se delicia com o quiproquó; e leva o seu Petroff a confundir o grito carnavalesco "ué, ué, Catu" com o brado revolucionário "morte aos tiranos!"

Machado – é claro – não era socialista. Via com ceticismo tanto a possibilidade de encaminhamento imediato de uma revolução socialista no Brasil quanto as primeiras tentativas que se faziam aqui de organizar os operários, sobretudo porque eram organizações avessas à participação na política institucionalizada. Quando o tenente José Augusto Vinhaes tentou criar um "partido proletário" com tais características, Machado comentou: "o partido operário pode ser o ovo de um bom partido conservador" *(Gazeta de notícias,* 15/5/1892). E, quando a mesma *Gazeta* noticiou que alguns cientistas haviam descoberto que o socialismo na China era conhecido desde o século 11, Machado admitiu – sempre com humor – que talvez o socialismo viesse um dia a chegar ao Brasil: "Não nos aflijamos" – escreveu – "se o socialismo apareceu na China primeiro que no Brasil. Cá virá a seu tempo. Creio até que já há um esboço dele. Houve, pelo menos, um princípio de questão operária, e uma associação de operários, organizada para o fim de não mandar operários à Câmara dos Deputados, o contrário do que fazem os seus colegas ingleses e franceses. Questão de meio e de tempo. Cá chegará; os livros já aí estão há muito; resta só traduzi-los e espalhá-los" *(Gazeta de notícias,* 15/4/1894).

5. A chegada das ideias de Marx ao movimento operário brasileiro

Os livros a que se referia Machado de Assis – aqueles de que ele dizia que bastava "traduzi-los e espalhá-los" – eram, sem dúvida, inacessíveis aos trabalhadores, que não dominavam línguas estrangeiras. Os poucos livros existentes em português, provenientes de Portugal, apresentavam uma imagem pouco atraente de Marx. Um exemplo é dado por Sampaio Bruno, em suas *Notas do exílio,*

de 1893, livro no qual se lia: "Entre nós as doutrinas de Marx são quase desconhecidas e o livro fundamental do socialista presta-se dificilmente aos nossos entendimentos, pelo caráter aridamente abstrato que possui, agravado pela germânica falta de ordenação lógica das matérias."[156] A imagem de Marx era a de um pensador profundo porém confuso, um político radical, que não se distinguia muito nitidamente dos anarquistas.

Mesmo depois de fundada a Segunda Internacional, em 1889, certa confusão persistia. Em todo caso, as atividades da Segunda Internacional tiveram, aqui, uma repercussão maior que as da Primeira Internacional. Ecos da fundação da Segunda Internacional podem ser vislumbrados num congresso operário que se realizou em 1892, no Rio de Janeiro. É verdade que esse congresso não teve maiores consequências e só sabemos da sua realização porque ele está mencionado num relatório apresentado em 1913 ao 2º Congresso da Confederação Operária Brasileira e reproduzido no nº 16 da revista *Estudos sociais* (em 1963).

Os ecos da Segunda Internacional se fazem sentir nos esforços realizados em prol da criação de partidos operários. Em 1890, houve a tentativa, mencionada no item anterior (cf. 3.4), do tenente José Augusto Vinhaes, à frente de um grupo de trabalhadores da estrada de ferro Central do Brasil; em seguida, houve a tentativa de Aderson Ferraz, no Ceará, à frente de dentistas, alfaiates, mecânicos, pedreiros, ourives, sapateiros e outros. Paulo Sérgio Pinheiro e Michael Hall assinalaram tais tentativas e observaram que a ideia da fundação do partido operário vinha germinando, sobretudo, entre os imigrantes.[157] Aos imigrantes, contudo, se acrescentavam trabalhadores nascidos no Brasil. Na virada do século 19, já se destacavam ativistas sindicais de

156 BRUNO, Sampaio, *Notas do exílio,* ed. Livr. Chardron, Portugal, 1893.

157 PINHEIRO, Paulo Sérgio & HALL, Michael, *A classe operária no Brasil, 1889-1930,* vol. 1, ed. Alfa Ômega, São Paulo, 1979, p. 26.

origem brasileira. Um deles – Luís da França e Silva – presidiu em 1902 um congresso operário ao qual teriam comparecido cerca de 400 pessoas.[158] Evaldo da Silva Garcia caracteriza Luís da França e Silva como "o primeiro líder do movimento operário no Brasil";[159] mas não há nenhum indício de que as ideias de Marx tenham desempenhado algum papel no pensamento dele.

Os ideais socialistas adotados nos textos programáticos dos pioneiros do movimento operário, nesses anos, eram vagos e enfáticos. Existe, inclusive, um episódio sintomático, no final do século 19, envolvendo Karl Kautsky, o importante líder da social-democracia alemã. Kautsky recebeu um periódico brasileiro, com uma matéria sobre um partido operário e seu programa; mandou-o, então, para Engels, que conseguia ler em português. O velho companheiro de Marx acusou o recebimento do jornal e comentou, ironicamente, numa carta de 26 de janeiro de 1893: "a importância desses partidos sul-americanos está sempre em relação inversa à retumbância de seus programas" (MEW, vol. 39, p. 17).

Marx e Engels nunca chegaram a se interessar, de fato, pela América do Sul, em geral, e muito menos pelo Brasil. O Brasil aparece poucas vezes nas obras dos dois pensadores socialistas: é mencionado como sociedade escravista, como economia fornecedora de matérias-primas ou como país no qual persistem traços de instituições ou costumes pré-capitalistas. Nas condições em que viveram, trabalharam e pensaram, Marx e Engels não puderam escapar inteiramente a algumas limitações eurocêntricas na compreensão de determinados aspectos da história que ficavam situados além dos horizontes ideológicos, particularistas, das sociedades europeias. Tais limitações se manifestam, como já

158 CARONE, Edgard, *A República velha (instituições e classes sociais)*, ed. Difel, São Paulo, 1972, p. 200.

159 GARCIA, Evaldo, artigo citado.

dissemos na "Nota preliminar sobre a dialética", na avaliação feita por Marx – extremamente negativa – do papel de Simon Bolivar na história política da América do Sul. Ou se manifestam na avaliação feita por Engels – extremamente positiva – da ação dos Estados Unidos no México, em 1847.[160]

No que se refere à avaliação que Engels fazia do movimento socialista no Brasil, no final do século 19, cumpre reconhecer que não havia, mesmo, nenhuma razão para otimismo. O socialismo, entre nós, progredia, de fato, muito lentamente.

Mas progredia: em 1895, o Centro Socialista de Santos (SP) passou a publicar o quinzenário *A questão social*. Em seu editorial de lançamento, a publicação dizia que estava "desfraldando a bandeira do coletivismo reformista", apoiada nos ensinamentos de uma "plêiade" de pensadores socialistas, dos quais o *primus inter pares* era exatamente Karl Marx. O que diria o próprio Marx se estivesse vivo e ficasse sabendo que no Brasil seu nome estava sendo invocado pelos que erguiam a bandeira do "coletivismo reformista"? O abandono da perspectiva revolucionária e o entusiasmo pelo reformismo provavelmente o irritariam; mas, antes de se irritar com os brasileiros, ele precisaria se irritar seguramente, com seus próprios patrícios, os socialistas alemães, que haviam criado o primeiro partido operário de massas da história da humanidade e se empolgavam com as conquistas parciais que estavam obtendo pelos caminhos do reformismo. O Centro Socialista de Santos seguia a maré do movimento socialista europeu: seus dirigentes eram Sóter de Araújo, Carlos de Escobar e, principalmente, Silvério Fontes (1858-1928), médico sergipano, considerado por Astrojildo Pereira "o primeiro socialista brasileiro de tendência marxista", autêntico "pioneiro do marxismo no Brasil".[161]

160 *Marx-Engels-Werke*, vol. 4, p. 501.

161 PEREIRA, Astrojildo, "Silvério Fontes, pioneiro do marxismo no Brasil", *in Estudos sociais*, nº 12, abril de 1962.

Num artigo que publicou no quinzenário *A questão social,* em 1896, Silvério Fontes deixou ainda mais claro o seu entrosamento com a perspectiva da Segunda Internacional, expressando sua adesão à "trilogia marxista: interpretação materialista da história, determinismo econômico e luta de classes". Seis anos depois, nos defrontamos com uma reafirmação eloquente da importância atribuída ao "determinismo econômico" como elemento essencial da "trilogia marxista": o jornal *Gazeta operária,* em 1902, além de transcrever trechos de resoluções de congressos do Partido Social-Democrático dos Trabalhadores Alemães, reproduz vários trechos do livro *O determinismo econômico de Karl Marx,* de Paul Lafargue (referido no item 1.3).

6. O professor Antonio Piccarollo

Em 1900 foi fundado em São Paulo o jornal socialista *Avanti,* com o mesmo título do jornal do Partido Socialista Italiano; era um jornal escrito em italiano, dirigido aos imigrantes italianos, que, aliás, constituíam a maior parte do proletariado de São Paulo, na época. Um dos fundadores e principais redatores do *Avanti* brasileiro era o engenheiro Alcibiade Bertolotti, evocado por Antonio Candido no livro *Teresina etc.*: Bertolotti fazia conferências e falava de Marx, cujo retrato era oferecido pelo jornal como brinde a seus assinantes.[162]

A difusão das experiências do socialismo italiano recebeu importante ajuda com a chegada da Itália, em 1904, do professor Antonio Piccarollo (1868-1957), também recordado por Antonio Candido entre os amigos de Teresina Carini. Piccarollo estudou a realidade brasileira e logo se convenceu de que o socialismo aqui não era possível em curto prazo; empenhou-se, então, na criação do Centro Socialista Paulistano. O manifesto que ele redigiu para esse centro, em 1908, é um documento de reconhecida significação

[162] CANDIDO, Antonio, *Teresina etc.,* ed. Paz e Terra, 1980, p. 52.

histórica. Edgard Carone sustenta que ele é "um dos poucos que não imita o estilo e o conteúdo dos manifestantes europeus, mas tenta aplicar a filosofia comunista à realidade brasileira".[163] O termo "comunista", empregado por Carone, é inadequado: na linha da social-democracia alemã e do Partido Socialista Italiano, Piccarollo examina os problemas que lhe parecem mais agudos na sociedade brasileira e propõe reformas que nada têm a ver com o radicalismo de uma revolução comunista. Como escreve Gisálio Cerqueira Filho, Piccarollo "faz uma análise marxista do movimento histórico brasileiro; mas as soluções são reformistas, na linha do que sucedia na Europa".[164]

Piccarollo parte de algumas constatações realistas: ele nota, por exemplo, que o ramo mais importante da produção no Brasil, em 1908, era a agricultura (que, por sinal, era bastante atrasada); a indústria estava limitada ao Rio de Janeiro e São Paulo; o proletariado estava "dando seus primeiros passos". Nota que a política era monopolizada pelas classes dominantes e que o povo estava "cortado fora da vida política" e por ela nem sequer chegava a se interessar. Faltava solidariedade nas relações entre os homens do povo. A legislação podia ser considerada moderna, adiantada, marcada pelo positivismo francês e pelo liberalismo inglês; na prática, entretanto, os direitos consagrados em lei eram "desprezados e espezinhados".

Nem sempre o marxismo de Piccarollo conseguia escapar aos preconceitos da época; o ponto de vista do professor italiano sobre a questão étnica, por exemplo, não é claro. Para ele, uma das dificuldades que o Brasil colocava no caminho dos socialistas era, justamente, a confusão étnica: "o brasileiro é um mestiço físico e moral". O conceito de mestiço "moral" é revelador das ambiguidades

[163] CARONE, Edgard, *op. cit.,* p. 206.

[164] CERQUEIRA Filho, Gisálio, *A influência das ideias socialistas no pensamento político brasileiro (1890-1922),* ed. Loyola, São Paulo, 1978, p. 70.

em que se movia o pensamento do bravo militante socialista. Piccarollo não assumia uma perspectiva explicitamente racista, porém hesitava em face do problema. Sua conclusão era a de que os brasileiros precisavam promover uma "fusão feliz" das raças.

Piccarollo não deu nenhum sinal de que conhecesse bem os escritos de Marx. Seu ponto de apoio é o folheto *Do socialismo utópico ao socialismo científico,* ao qual ele se refere como "admirável livrinho de Engels"; já nos referimos às distorções ensejadas por tal texto no pensamento socialista europeu e argentino (cf. 2.7). Na difusão da concepção materialista da história, o êxito do folheto de Engels contribuiu para que a dialética se dissolvesse no evolucionismo. E esse abandono da dialética em proveito do evolucionismo se manifesta com muita clareza na perspectiva do professor Piccarollo. "Natura non facit saltum", cita ele, em latim. E acrescenta: "Se a natureza não dá saltos, ainda menos pode dá-los a história." Porque – conclui, sereno da força de sua argumentação – "a história outra coisa não é senão uma face da natureza".

7. Retórica eclética e ascetismo confuso

As ideias de Marx se combinavam, com facilidade, com a fé cientificista. Mas também foram combinadas, em alguns casos, com o apelo da tradição cristã. Um exemplo dessa última combinação se encontra no grupo que se constituiu em torno de João Ezequiel de Oliveira Luz (1869-1922), no Recife, Pernambuco. João Ezequiel era tipógrafo, depois se tornou jornalista e poeta. Nos primeiros anos do século 20, ele se destacou como animador do movimento operário pernambucano e como propagandista do socialismo. Mais tarde, o general Dantas Barreto, eleito governador de Pernambuco, colocou João Ezequiel como deputado estadual (de 1912 a 1915); essa cooptação foi severamente criticada pela esquerda do movimento operário.

João Ezequiel amava a retórica, então muito em voga. Em seus textos abundam adjetivos como "impávido", "intrépido" e "sublime", ou expressões superlativas como "hora soleníssima" e "missão nobilíssima". Num artigo de 1901, intitulado "Farrapos", ele se referia a Marx como "o herói querido que dorme o derradeiro sono, enquanto sua alma límpida, feita de luz e de amor, ilumina os nossos passos na longa trajetória de nossos ideais" *(Aurora social,* dezembro de 1901). Não há dúvida de que João Ezequiel sabia quem era Marx e via nele o inspirador mais importante do pensamento consubstanciado na Segunda Internacional. Nas páginas do jornal *Aurora social,* por ele editado, estão sempre presentes duas ideias básicas da Segunda Internacional, enunciadas por Marx: a de que a emancipação dos trabalhadores deve ser obra deles mesmos e a de que os trabalhadores de todos os países devem se unir. Mas João Ezequiel acrescentava um tempero cristão a tais ideias, quando afiançava: a revolução social é "a única que trará a redenção social sonhada por Cristo" *(Aurora social,* 1/5/1902).

Também no Rio de Janeiro, o pensamento socialista que tocava o nascente movimento operário, tal como ocorria em São Paulo e no Recife, tendia ao ecletismo. Abertura espiritual e frouxidão conceitual caminhavam, infelizmente, juntas. E a teoria, desgastada pelas facilidades das concessões ecléticas, perdia sua capacidade de ajudar a hierarquizar os objetivos perseguidos na prática, pois deixava de contribuir para que se distinguisse o que era realmente importante do que não tinha significação maior. O movimento operário emergente era sensível aos ideais do socialismo, porém seus líderes não tinham noções concretas de como deveria ser uma política de luta pela transformação socialista da sociedade. Um exemplo de tropeço político no inessencial, com sacrifício de potencialidades significativas, pode ser encontrado na fundação em 1902 do Centro das Classes Operárias, no Rio de Janeiro: dirigido pelo professor de latim Vicente de Souza (1852-1908), adepto dos princípios socialistas e homem de grandes virtudes, o Centro se envolveu em lutas inglórias, se empenhou no combate à vacina

obrigatória e acabou tendo curta duração. Quando o governo o fechou, ele não tinha forças para resistir ao arbítrio da autoridade.

No movimento operário brasileiro, tal como ele se compunha e se expressava no começo do século 20, misturavam-se tendências ideológicas distintas, em geral mal definidas: havia anarquistas, anarcossindicalistas, sindicalistas revolucionários, reformistas, possibilistas, social-democratas. Frequentemente, os traços mais característicos dessas tendências se manifestavam no discurso das mesmas pessoas. Em algumas ocasiões, entretanto, ocorriam polarizações.

No congresso que se realizou de 15 a 20 de abril de 1906, na sede do Centro Galego, no Rio de Janeiro, por exemplo, houve debates apaixonados e acabou prevalecendo a concepção geral dos anarcossindicalistas. As resoluções desse congresso recomendavam a formação de "sociedades de resistência" e preconizavam a "ação direta" por parte do proletariado, repelindo sumariamente a existência de funcionários remunerados nas organizações sindicais de trabalhadores e exigindo a exclusão dos mestres e contramestres ("verdadeiros representantes dos patrões") dos sindicatos. Além disso, elas propunham "uma forte campanha contra o alcoolismo", que era considerado "um dos vícios mais arraigados no seio das classes trabalhadoras" (revista *Estudos sociais,* nº 16, março de 1963). Alguns delegados a esse congresso – convocado pela Federação Operária Regional – defenderam a ideia da criação de um partido socialista, porém ficaram em minoria e a proposta deles foi derrotada.

Os propagandistas do anarquismo e do anarcossindicalismo eram, com frequência, pessoas de imensa probidade, seres humanos generosos, abnegados, combativos. Neles era comum a tendência ao *ascetismo,* ligada à moral cristã do desprendimento ou à convicção de que os indivíduos precisam se pôr ao serviço de um ideal grandioso, resplandecente, em face do qual suas existências privadas acabam por se deixar reduzir a um espaço irrelevante. Divertir-se era uma atividade pecaminosa ou corruptora, que desviava o ser humano de uma dedicação maior à "causa". O jornal *A terra livre,* por exemplo, combatia os bailes: "O baile facilita a degeneração e a imoralidade" (23/2/1907).

8. Os anarquistas brasileiros do começo do século 20 e Marx

Uma das publicações mais interessantes do movimento operário brasileiro do começo do século é *O livre pensador,* semanário paulista dirigido por Everardo Dias. As páginas de *O livre pensador* eram abertas para polêmicas. Nelas discutiam espíritas (kardecistas) e materialistas (Elesbão Linhares *versus* César Velloso), protestantes e ateus (Onófre Di Giácomo *versus* Ricardo Figueiredo); e era criticado o consumo de bebidas alcoólicas e também o fumo. Para o jornal, porém, o grande adversário era a igreja católica, o Vaticano. Os articulistas se uniam para combater o clericalismo, invocando uma frase do escritor francês Émile Zola, que dizia: "A igreja católica é o primeiro inimigo que precisamos expurgar de nosso caminho. Antes da questão social e da questão política, está a questão religiosa, que tudo obstrui" (*O livre pensador,* 4/3/1906).

O semanário de Everardo Dias não hostilizava os socialistas, reconhecia-os como companheiros. Em outros círculos anarquistas e anarcossindicalistas, porém, a social-democracia era malvista. Anatólio Gaio, num artigo sobre o Rio de Janeiro, publicado em *O amigo do povo* (publicação dirigida por Neno Vasco), escreveu: "Ao contrário do socialismo, o anarquismo foi aqui iniciado por gente sincera e honesta, porque, afinal, também não é fácil torcê-lo a servir fins mercenários" (*O amigo do povo,* 14/5/1904). A acusação era grave: não só os socialistas cariocas eram caracterizados como insinceros e desonestos, como o próprio socialismo era apresentado como uma doutrina que se prestava com facilidade a ser torcida a serviço de fins mercenários.

As concepções dos anarquistas e anarcossindicalistas não os incitavam a se interessarem pelas ideias de Marx. A própria frase de

Zola, que citamos há pouco e era endossada pelos articuladores de *O livre pensador,* representa uma perspectiva quase simetricamente oposta à de Marx, que jamais admitiria a subordinação da questão social e da questão política à questão religiosa. Marx – convém lembrar – escreveu n'*O capital:* "O reflexo religioso do mundo real só pode desaparecer quando as condições práticas das atividades cotidianas do ser humano representarem normalmente relações racionais claras entre os homens, bem como deles com a natureza."[165]

Ainda que descontássemos a influência da má vontade política dos anarquistas em relação aos social-democratas e ao socialismo em geral, ainda que deixássemos de lado a divergência teórica que eles tinham com a perspectiva de Marx e os imaginássemos interessados em ler o autor d'*O capital,* não poderíamos esquecer a dificuldade com que se defrontariam para ter acesso aos textos do pensador alemão.

Em Portugal praticamente não existiam edições de quaisquer escritos de Marx. A primeira edição portuguesa do resumo d'*O capital* por Gabriel Déville (um resumo feito em 1883) apareceu em 1912. E esse resumo – escreve Alfredo Margarido – "será durante muito tempo o único texto de Marx existente em Portugal, senão em língua portuguesa, visto o Brasil se ter mostrado muito reservado nas suas relações com Marx e o marxismo".[166] Mesmo em francês, eram bem poucas as traduções disponíveis, já que a vigorosa tradição nacional jacobina influía negativamente na assimilação das ideias de Marx pelos franceses. Como escreve Hobsbawm: "A tradição radical jacobina permaneceu amplamente impermeável à penetração do marxismo, mesmo que (e talvez exatamente por causa disso) seus expoentes mais

[165] *Marx-Engels-Werke,* vol. 23, p. 94.

[166] MARGARIDO, Alfredo, *A introdução do marxismo em Portugal,* ed. Guimarães, Lisboa, 1975, p. 82.

revolucionários parecessem demasiado propensos a homenagear um grande nome revolucionário e a se identificarem com as causas ligadas a tal nome. Dessa situação deriva o fenômeno singular do escasso desenvolvimento que o marxismo teve na França.[167]

Além disso, mesmo que fosse superada a barreira do acesso aos textos, haveria a barreira da compreensão deles. Marx é, notoriamente, um autor complexo; mesmo leitores despreconceituosos podem ficar parados diante de seu pensamento como se estivessem em face de uma porta fechada à chave. Na própria Itália, onde o marxismo já contava com um intelectual do gabarito de Antonio Labriola, eram visíveis as dificuldades daqueles que se empenhavam em compreender as concepções de Marx. Um historiador de perspectiva socialmente avançada, como Alfredo Angiolini, ainda empacava diante do autor d'*O capital:* num livro de 1900, Angiolini falava de Marx como "o douto socialista de Trier", cujas "poderosas doutrinas" eram difíceis de ser compreendidas e cujo estilo era "sempre técnico, frequentemente áspero, inapreensível".[168] Onde os veteranos socialistas italianos falhavam, é compreensível que os anarquistas brasileiros do começo do século 20 também tropeçassem.

9. Mariano Garcia e Estevam Estrella

E os social-democratas do começo do século 20, no Brasil, como assimilavam as ideias de Marx? As dificuldades de acesso aos textos e compreensão do pensamento, evidentemente, se colocavam também para eles. No entanto, a ligação com a Segunda Internacional facilitava-lhes o contato com ao menos algumas das concepções do famoso teórico socialista. Desde o final do século 19, existiam social-democratas brasileiros organizados, de

[167] HOBSBAWM, Eric, *História do marxismo,* ed. Paz e Terra, vol. 2, p. 82.

[168] ANGIOLINI, Alfredo, *Socialismo e socialisti in Italia,* ed. Nerbini, Florença, 1900.

algum modo vinculados à social-democracia europeia. No livro *Le socialisme et le congrès de Londres,* que Augustin Hamon dedicou ao congresso socialista internacional realizado em 1896 na capital da Inglaterra, pode-se ler: "Os homens mais em vista da social-democracia brasileira são os srs. Silvério Fontes, Sóter de Araújo, Carlos de Escobar, Esperidião de Médicis, Mariano Garcia, Cirilo Costa, Benedito Ramos etc." Esses socialistas brasileiros ainda são, infelizmente, pouco estudados. Eram eles, contudo, os brasileiros que na época poderiam dispor, em princípio, de condições menos desfavoráveis para se aproximarem do pensamento de Marx, apesar das confusões do clima ideológico da época.

Já dissemos algo a respeito de Silvério Fontes (cf. 3.5). Falamos também do professor Piccarollo, que se destacou num período posterior ao da realização do congresso londrino comentado por Hamon (cf. 3.6). Cumpre, ainda, fazermos referências a Mariano Garcia. Um dos propagandistas mais ativos das teses da social-democracia no Rio de Janeiro, Mariano Garcia – que começou como trabalhador de uma indústria de cigarros – dirigiu o *Jornal dos operários*, em 1891, depois a *Gazeta operária*, em 1902, e a *Tribuna do povo*, em 1909. Foi secretário de um partido socialista fundado no começo do século 20, que durou pouco. João Ezequiel, o enfático socialista pernambucano, chamou-o de "adorável apóstolo do ideal brilhante de Marx" *(Aurora social,* 12/11/1902).

As ideias de Mariano Garcia estão sucintamente expostas numa carta por ele enviada à *Aurora social* e a seus amigos recifenses (entre os quais João Ezequiel): "O parlamento, estou convencido, não resolverá a questão social; porém o operariado, para vencer, terá de ir conquistando aos poucos o poder: hoje a municipalidade, a Assembleia estadual; amanhã, o Congresso Nacional, o governo, enfim" *(Aurora social,* 17/8/1906). Era uma perspectiva claramente calcada na estratégia da social-democracia europeia. Uma perspectiva que valia a Mariano Garcia críticas de direita, por parte daqueles

que se recusavam a colocar a questão do poder e gostariam de evitar o envolvimento das organizações operárias na política. Mas lhe valia, igualmente, críticas de esquerda, sobretudo por parte dos anarquistas e anarcossindicalistas, que o acusavam de carecer de combatividade e conciliar com a burguesia. Mariano Garcia se defendia da acusação, contra-atacando, em seu jornal: "Não traremos para estas colunas o ódio cego que domina os indivíduos não emancipados de preconceitos e vícios da sociedade atual." *(Tribuna do povo,* 18/3/1909).

Ao lado de Mariano Garcia, não podemos deixar de lembrar o baiano Estevam Estrella. Na *Gazeta operária,* do Rio de Janeiro, Estevam Estrella interpretava Marx e, no esforço para difundir o pensamento do filósofo alemão para um público amplo, recorria a sugestivas imagens ginecológicas: "A riqueza do patrão não provém do que o capital produz, porque o capital, como o útero, nada pode produzir por si só, e por isso não pode dar à luz, é estéril; mas provém do trabalho que o patrão deixa de pagar ao operário. É o que Karl Marx denomina cientificamente 'salário não pago'" *(Gazeta operária,* 26/10/1902).

A atividade propagandística de Estevam Estrella não se limitava à *Gazeta operária* e se servia também das páginas de *A reforma.* Pagando um preço natural por seu pioneirismo, Estrella tenta expor a "lei da *plus-value*" (assim mesmo, em francês), acaba por traduzir a expressão por "supervalor" *(A reforma,* 16/11/1902); e afiança: "Karl Marx demonstra, sem contestação, que a sociedade é formada pelo materialismo econômico da luta de classes" *(A reforma,* 30/11/1902).

Na controvérsia com os anarquistas, porém, o conhecimento de Marx é menos importante que o conhecimento da experiência histórica da social-democracia europeia. O próprio Estevam Estrella – que substituiu Mariano Garcia como secretário do partido socialista acima referido – relata um debate que teve com o

anarquista Benjamim Mota, na presença do político burguês liberal Júlio Prestes: "Passamos à cisão entre anarquistas e socialistas. Benjamim sustentou que ela se deu no Congresso de Londres. Neguei e sustentei que a cisão deu-se no Congresso de Haia, onde 14 bakuninistas se separaram de Marx. Esta separação deu-se porque os anarquistas eram estrangeiros e desde que aceitassem a luta política teriam de naturalizar-se. Não querendo perder o direito de pátria, acharam mais cômodo inventar a fórmula anarquista. Domela Nieuwenhuis, anarquista, é quem diz isso em seu livro *"Le socialisme en danger" (Gazeta operária*, 28/2/1903).

O argumento usado por Estevam Estrella pode ter tido, na hora, um efeito político imediato considerável. Sua superficialidade, entretanto, salta aos olhos, quando nos defrontamos com a necessidade de compreender a sobrevivência do anarquismo em sociedades como a brasileira, onde os anarquistas, na maioria, aceitaram a naturalização. Se a única coisa que separava os anarquistas de Marx fosse a recusa deles em se naturalizar, seria impossível explicarmos a influência que exerceram entre nós – e que é objeto do próximo capítulo.

4. A difusão das ideias de Marx nos anos da hegemonia anarquista

Ódio aos temperamentos
regulares!
Ódio aos relógios musculares!
Morte e infâmia!
Ódio à soma! Ódio aos secos
e molhados!
Mário de Andrade

Num artigo publicado originalmente na revista francesa *Sociologie du travail* (nº 4 de 1961), Fernando Henrique Cardoso observou que, como emigrantes, os operários do começo do século 20 eram marcados pela vontade de ascensão social; e a ascensão social encontrava na sociedade possibilidades efetivas de concretização: "um artesão hábil e trabalhador podia tornar-se proprietário de uma pequena oficina e, com sorte 'fazer a América', transformando-se em industrial."[169]

A integração, evidentemente, não atingia a todos; e o contingente dos desiludidos aumentava a cada ano. A situação, assim, favorecia, por um lado, ambições individuais e projetos de enriquecimento pessoal (com inevitáveis repercussões no panorama ideológico); e, por outro, disseminava frustrações e sentimentos de revolta. Num primeiro momento, a revolta assumiu o nome e a voga do *socialismo,* estendendo-se em setores da classe dos trabalhadores e se

[169] CARDOSO, Fernando Henrique, "Situação e comportamento social do proletariado", *in Comunidade e sociedade no Brasil,* org. Florestan Fernandes, ed. Companhia Editora Nacional e USP, São Paulo, 1972, p. 472.

difundindo em algumas áreas da intelectualidade. Pouco a pouco, porém, esse *socialismo* foi se distanciando da ideologia *política* de inspiração social-democrática e foi se impregnando da veemência *ética* dos anarquistas ou "socialistas libertários". E a predominância do anarquismo dificultava a assimilação do pensamento de Marx.

1. De Vicente Avellar a Euclides da Cunha e Evaristo de Moraes

A existência de núcleos de divulgadores dos ideais socialistas, no movimento operário, criava condições para que alguns intelectuais se interessassem mais concretamente pelo socialismo, no começo do século 20. O socialismo e seu teórico Marx passaram a ser olhados no começo do século 20 como realidades menos distanciadas da realidade brasileira (como se apresentavam, no século 19, a Machado de Assis). Dois textos podem ser tomados aqui como símbolos (com a natural arbitrariedade que os símbolos comportam) dessa mudança: um deles, de Vicente Avellar, apareceu em 1899; o outro, de Euclides da Cunha, surgiu cinco anos mais tarde, em 1904.

Num folheto intitulado *A corrupção social e os efeitos prodigiosos do socialismo,* publicado no penúltimo ano do século 19, Vicente Avellar se mostrava muito descontente com os dez anos de regime republicano que já tinham transcorrido. E escrevia: "Indiscutivelmente o Brasil é maravilhoso em tudo (...). A riqueza surge como por encanto sob os nossos pés e não temos mais do que estender o braço para recolhê-la. Mas, desgraçadamente, o calor e a umidade fazem brotar também os cogumelos (...). E os cogumelos pululam por toda parte, desde a alta administração até a última estratificação social."

A esperança de suprimir os cogumelos, para o autor, estava justamente no socialismo, "esta doutrina santa, já tão respeitada e espalhada por todo o orbe civilizado". Na primeira página do seu folheto, Vicente Avellar prestava homenagem à "saudosa

memória dos grandes mestres"; e vinha uma relação dos nomes desses grandes mestres, abrangendo Eduardo Bellamy, Oliveira Martins, Benoit Malon, Auguste Blanqui, Kropotkin, August Bebel, Lassalle, Friedrich Engels e Karl Marx. Além da pitoresca abordagem da corrupção (os "cogumelos"), cabe-nos observar que a lista dos mestres da "doutrina santa" engloba representantes de correntes teóricas e políticas bastante diversas, que vão desde a utopia (Bellamy) ao comunismo (Karl Marx e Engels), passando pelo anarquismo (Kropotkin) e pelo socialismo reformista (Lassalle).

O segundo símbolo nos é proporcionado por Euclides da Cunha (1866-1909). Em 1901, já desligado da carreira militar, o famoso escritor estava em São José do Rio Pardo, onde realizava trabalhos de engenharia e preparava seu livro *Os sertões,* que viria a ser publicado em dezembro de 1902. Estava em contato com o Clube Democrático Internacional "Os filhos do trabalho", ao qual pertencia seu amigo Francisco Escobar. Tinha ocasião de conversar sobre o socialismo não só com Escobar como também com Vicente Torres, Domingos Romandoni, Antonio Cautela, Inácio Loiola Gomes da Silva, Mauro Pacheco, José Honório de Silos e o ex-marceneiro Pascoal Arteze, que dirigia o jornal *O proletário.*[170]

No dia 1º de maio de 1901, *O proletário* publicou um manifesto de inspiração inequivocamente socialista, reivindicando, entre outras coisas: uma organização do trabalho que levasse em conta o fato de ser ele a única fonte da riqueza (eco do *Programa de Gotha,* severamente criticado por Marx);[171] a fixação da jornada de trabalho num máximo de oito horas; a criação de tribunais adequados, especiais, para dirimir contendas entre patrões e operários; o pagamento de pensão para os inválidos; um programa

[170] CASASANTA, Manuel, *Francisco Escobar,* ed. Movimento-Perspectiva, Belo Horizonte, 1966.

[171] *Marx-Engels-Werke,* vol. 19, p. 15.

de construção de habitações para os trabalhadores; a nacionalização do crédito; medidas contra a usura; imposto forte sobre a renda dos capitalistas; instrução e justiça gratuitas; e emancipação da mulher. Não se sabe com certeza se o manifesto foi redigido por Euclides da Cunha ou por Francisco Escobar. De qualquer maneira, é certo que Euclides tinha profundas afinidades com o espírito do documento.

Poucos anos depois, em 1904, o autor d'*Os sertões* escreveu o ensaio intitulado "Um velho problema", incluído em *Contrastes e confrontos*. O "velho problema" de que trata o artigo é o da propriedade. Através de alguns exemplos históricos, Euclides recorda a superioridade das razões produzidas pela fome em comparação com as razões elaboradas em defesa da propriedade. Lembra também as utopias construídas pelos escritores que, no passado, revelaram preocupação com o destino dos desvalidos; e critica as limitações das idealizações igualitaristas, a insensatez dos sonhos desmedidos. Faz menção ao insucesso das "estupendas utopias de Saint Simon" e, ainda, às "alienações de Proudhon, às tentativas bizarras de Fourier e ao soçobro completo da política de Louis Blanc". Chega, então, a Marx: "Foi, realmente, com este inflexível adversário de Proudhon que o socialismo começou a usar uma linguagem firme, compreensível e positiva." Segue-se um resumo do pensamento de Marx: "A fonte única da produção e do seu corolário imediato, o valor, é o trabalho. Nem a terra, nem as máquinas, nem o capital, ainda coligados, produzem sem o braço do operário. Daí uma conclusão irredutível: a riqueza deve pertencer toda aos que trabalham. E um conceito dedutivo: o capital é uma expoliação." Euclides comenta: "Não se pode negar a segurança do raciocínio."[172]

[172] CUNHA, Euclides da, *Contrastes e confrontos*, ed. Lello & Irmão, Porto, 1941, pp. 237-238.

Euclides da Cunha é o primeiro intelectual brasileiro importante a ter tido uma ideia da perspectiva global de Marx. Isso não quer dizer, evidentemente, que ele se tenha tornado marxista, que ele tenha aderido às concepções de Marx. Como escreveu Rui Facó: "A verdade é que permaneceu um eclético, sem ir adiante daquela breve e lúcida explanação sobre Marx."[173] No plano filosófico, Euclides era fortemente marcado por sua formação positivista; suas ideias oscilavam entre a "abertura" para o real e o recuo para a doutrina. Como observou Walnice Nogueira Galvão, em Euclides, "o esforço firme de enxergar com seus próprios olhos e entender com sua própria razão alterna-se com recaídas nas ideias feitas".[174] De qualquer maneira, o enfoque de Marx por Euclides, no processo da assimilação das concepções de Marx no Brasil, representa com certeza um momento novo, muito distinto daquele que ainda se expressava no folheto de Vicente Avellar.

Outra expressão desse momento novo pode ser encontrada nos escritos contemporâneos de outro autor: na mesma época em que Euclides escrevia seu ensaio "Um velho problema", outro intelectual brasileiro, autodidata, brilhante – Antonio Evaristo de Moraes (1871-1939) – escrevia para o *Correio da manhã* uma série de artigos, que foram em seguida reunidos em livro e publicados sob o título de *Apontamentos de direito operário* (1905).

Nesses artigos, Evaristo de Moraes citava Marx com simpatia, embora provavelmente não o tivesse podido ler e só o conhecesse de segunda mão (ou, na melhor das hipóteses, através de fragmentos). "O grande organizador do socialismo científico, Karl Marx, já havia dito – assinalava Evaristo – que, não obstante parecer que o trabalhador vende livremente seu trabalho, bem se percebe, afinal,

[173] FACÓ, Rui, artigo publicado em *Estudos sociais*, nº 6, maio de 1959.

[174] NOGUEIRA GALVÃO, Walnice, *Saco de gatos*, ed. Livraria Duas Cidades, São Paulo, 1976, p. 72.

que ele não é um agente livre; que o tempo pelo qual ele empenha seu esforço lhe é imposto pelas circunstâncias; e o capitalismo devorador não abandona a presa enquanto tem a sugar uns restos de sangue e músculo!" Tal como ocorreu com Euclides da Cunha, Evaristo de Moraes não se tornou marxista e – conforme relato de seu filho, Evaristo de Moraes Filho, na introdução escrita em 1971 para a segunda edição dos *Apontamentos de direito operário* (ed. Nova Fronteira) – permaneceu sempre um socialista "possibilista", na linha do francês Benoit Malon, que dirigia em Paris a *Revue socialiste* e publicou em 1891 um livro chamado *Le socialisme integral,* que exerceu poderosa influência nos socialistas europeus e latino-americanos da virada do século 19.

O "possibilismo" de Benoit Malon, assumido por Evaristo de Moraes, não entrava em choque com o "marxismo" difuso dos ativistas ligados à Segunda Internacional, como Mariano Garcia. Evaristo de Moraes e Mariano Garcia eram, inclusive, amigos. E uma vez Evaristo escreveu ao lutador social-democrata uma carta solidária, porém desanimada, na qual chegava a admitir, "sinceramente, que você tem perdido o seu latim e eu tenho arranjado um bom número de inimigos nos dois campos opostos, no dos homens do capital e no dos homens do trabalho" *(Gazeta operária,* 28/9/1902).

2. A derrota histórica dos social-democratas

A existência de núcleos socialistas no movimento operário deu ensejo a que intelectuais como Euclides da Cunha, Francisco Escobar e Antonio Evaristo de Moraes se aproximassem das ideias de Marx e até chegassem a perceber algo dos aspectos gerais do pensamento do filósofo alemão. Porém, a fraqueza de tais núcleos e a derrota histórica que os levou a perderem a hegemonia do movimento para os anarquistas e anarcossindicalistas tiveram sobre os intelectuais um efeito obviamente desanimador, na medida em

que não permitiam que eles enxergassem quaisquer possibilidades de aplicação efetiva do marxismo à realidade brasileira (o que tendia a afastá-los da perspectiva de Marx).

Os social-democratas acompanhavam com interesse e com entusiasmo os avanços da social-democracia europeia; vibravam com os êxitos de seus mestres alemães, franceses e italianos. O material informativo mais acessível era o material publicado em francês. Em apêndice ao manifesto do Partido Socialista que se fundou em São Paulo em 1902 (um manifesto assinado entre outros por Ascendino Reis, Alceste de Ambrys, Ludgero de Souza, Estevam Estrella, Silvério Fontes e Valentim Diego), aparecia uma lista de livros considerados "mais recomendáveis para o estudo do socialismo científico", com destaque para as obras em francês: *Le capital* (Marx), *Le manifeste communiste* (Marx e Engels), *Histoire du socialisme* (Jean Jaurès), *La femme* (August Bebel) e *Socialisme scientifique* (Gabriel Déville). Aludindo à tradicional influência da cultura francesa sobre a nossa cultura, até então, Wilson Martins observa, a propósito dessa lista dos mais "recomendáveis": "O socialismo, como se vê, pode ser tido como outra das nossas 'ideias francesas'."[175]

Familiarizados com as concepções da social-democracia europeia, os social-democratas brasileiros enfrentavam a difícil tarefa de levar essas concepções a uma massa trabalhadora atrasada, mantida pelo sistema inteiramente à margem da vida política e cultural. O *saber* sofisticado das "ideias francesas" se esboroava em face da rudeza do "meio ambiente". O socialismo francês era o herdeiro do pensamento progressista dos *iluministas,* daqueles campeões que, no século 18, com Voltaire à frente, haviam se empenhado em dissipar, com as "luzes da razão", as trevas da ignorância, do preconceito e da

[175] MARTINS, Wilson, *História da inteligência brasileira,* ed. Cultrix e USP, 1978, vol. 5, p. 178.

superstição. No Brasil, entretanto, o socialismo se chocava com uma realidade opaca, "irracional", que não se deixava "iluminar".

Os nossos social-democratas se sentiam protagonistas de um drama perturbador, que os desafiava a uma tentativa de explicação: de onde viria, afinal, a resistência do povo a ideias que, tão claramente, deviam corresponder aos interesses vitais de sua maioria, quer dizer, da massa trabalhadora? O que se passava com a classe operária brasileira? Estevam Estrella se lamentava, em 15 de dezembro de 1901, na *Aurora social:* "Entre as classes proletárias, os assalariados, reina a maior desarmonia, o maior servilismo." E acrescentava: os trabalhadores temem os patrões e por isso "não formam agrupações nem sindicatos, não organizam cooperativas".

A análise desenvolvida por Estevam Estrella é sintomática: é uma expressão eloquente de beco sem saída a que haviam chegado os social-democratas. Ele começa por examinar o que a seu ver estava acontecendo com os pretos, os mulatos, os mestiços e mamelucos, que constituiriam "a parte mais ignorante da massa obreira"; e escreve: "Em consequência do martírio que sofreu durante quatro séculos de escravidão, pelo chicote e por toda sorte de crueldades, esta parte da humanidade (*sic*) ficou completamente abatida, aviltada inteiramente" (em outra frase do mesmo artigo, Estrella fala em "aviltamento moral").

Mais adiante, o articulista da *Aurora social* se refere a outras causas da debilidade dos oprimidos na luta contra os opressores e acusa a "superstição religiosa" e o analfabetismo; porém, logo volta à crítica moralista e investe contra o desfibramento e a cumplicidade dos operários com os capitalistas: "Trair seu companheiro, intrigando-o com o patrão, é arma muito comum entre os operários." O que o trabalhador realmente gosta de fazer, segundo o balanço feito por Estevam Estrella, é "tocar viola, bater o pandeiro, batucar, dançar o cateretê"; ou então "jogar a bisca, o pacau, o três-sete". E a conclusão do balanço não podia deixar de ser acentuadamente pessimista: "O operariado nacional é completamente indolente, e por muitos anos, quiçá, não entrará em luta consciente com os seus opressores."

Diante da massa de negros e mulatos "aviltados", Estevam Estrella volta seus olhos para os imigrantes, em busca de uma esperança. Decepcionado com os portugueses (que se diluíam "no aviltamento e nos costumes"), ele via algo de bom nos alemães e nos italianos; porém, mesmo estes lhe pareciam problemáticos. Sobre os alemães, diz que são "gente muito boa, costumes nobres, porém demasiadamente frios, verdadeira antítese com os latinos". Os poucos italianos que faziam propaganda do socialismo em São Paulo eram reconhecidos como "sinceros e eficazes"; em sua maioria, contudo, os italianos que aqui chegavam se vendiam aos exploradores "por qualquer preço, a fim de não morrer de fome. De sorte que o italiano, com raríssimas exceções, ainda mesmo que tenha sido socialista militante, consciente, na Itália, aqui, ou fica calado, ou transpassa-se em burguês, aspirante a capitalista".

Em 2 de novembro de 1902, num artigo publicado em *A reforma,* o mesmo Estevam Estrella reafirma seu desânimo em relação aos trabalhadores e explicita seu revisionismo em face do legado teórico de Marx: "Acho que Marx errou quando disse que as reformas em favor dos operários devem ser feitas por eles mesmos." Por quê? "O operário, por si, devido ao ambiente que respira, jamais conseguirá fazer nada que preste em favor de sua emancipação." Os operários de vanguarda precisam, então, atuar juntamente com "os burgueses de coração, com os socialistas que vivem de outras classes".

A preocupação de Estevam Estrella com uma política que não levasse a classe operária a um gueto, que não facilitasse aos seus adversários políticos as manobras destinadas a isolá-la, se traduzia, afinal, em formulações que deixavam transparecer um inequívoco *elitismo.* Com isso, ele se associava, inadvertidamente, ao modo de fazer política que era típico da sociedade brasileira, na qual a vida política era movida por um número extremamente reduzido de pessoas.

As "ideias francesas", mesmo sendo progressistas em sua gênese, acabavam tendo um *uso social* que lhes prejudicava a eficácia almejada e – independentemente da intenção dos que as adotavam – serviam para fortalecer mecanismos de reprodução da ideologia dominante conservadora. O desprezo pela massa trabalhadora e a incapacidade de *sintonizar-se* com ela, para mobilizá-la, resultaram num enfraquecimento da social-democracia. E o espaço que os social-democratas poderiam ter chegado a ocupar coube, de certa forma, aos anarquistas e anarcossindicalistas.

3. Condições da ofensiva anarquista

Nas duas primeiras décadas do século 20, os anarquistas e anarcossindicalistas desenvolveram no Brasil uma intensa atividade de agitação e propaganda. *O amigo do povo* anunciava livros importados, destinados a suprir as deficiências do material de propaganda elaborado aqui mesmo. De Portugal, vinham exemplares de *A conquista do pão,* de Kropotkin, de *Os crimes de Deus,* de Sebastião Faure, de *A igreja e o proletariado,* de Heliodoro Salgado, de *A anarquia,* de Malatesta. Da Itália, vinham *Ai Giovani,* de Kropotkin, e *Fra Contadini,* de Malatesta. Da Espanha, *Dios y el Estado,* de Bakunin. Da França, *Anarchie,* de A. Girard, e *A mon frère paysan,* de Elisée Réclus. Em 15 de dezembro de 1906, o deputado Alcindo Guanabara – que mantinha com o anarquismo uma relação ambígua, marcada pelo fascínio e pela apreensão – fez um discurso na Câmara, no qual se referia à forte influência do anarquismo no movimento operário brasileiro, dizendo que no Brasil havia "nada menos de nove jornais anarquistas" e citando seus títulos: *Terra livre, Novo rumo, Luta proletária, O veículo, Congresso dos pedreiros, A cruzada, Ideia nova, Libertário* e *Avanti.*

As condições em que se desenvolvia o movimento operário brasileiro, na época, criavam e alimentavam em setores significativos dos trabalhadores expectativas e modos de sentir receptivos à

mensagem dos socialistas libertários. Entre 1905 e 1913 houve um surto de crescimento industrial, mas prevaleceu uma aliança do Estado com os cafeicultores que, afinal, retardou a industrialização até os anos de 1930.[176] O proletariado ainda tinha escasso peso na economia nacional e carecia de meios para exercer uma pressão política significativa no plano institucional. A exploração capitalista, em sua arrancada, submetida desde logo a distorções e circunstâncias desfavoráveis, assumiu formas especialmente brutais. Os trabalhadores não precisavam de um instrumental teórico mais elaborado para perceber essa exploração e para se sentirem revoltados em face dela. Os instrumentos para a reflexão eram, para a classe operária, de difícil aquisição. Faltavam aos trabalhadores tanto o conhecimento da realidade social concreta que os oprimia quanto os meios para obter esse conhecimento, através do estudo. As massas populares eram mantidas à margem da vida política e cultural e não dispunham de experiência para avaliar corretamente as causas e a natureza do sistema em que eram exploradas. Revoltavam-se, mas não conseguiam se organizar revolucionariamente.

A grande indústria era, então, embrionária. Não existia ainda o quadro que, através dela, permitiria ao movimento operário enriquecer suas observações diretas a respeito do alcance e da importância das questões organizacionais. A necessidade de desenvolver formas de organização imprescindíveis a ações prolongadas, de efeitos duradouros, não era uma necessidade vivida na prática ou reconhecida na consciência pelo conjunto dos trabalhadores. Tal situação não podia ser superada pela vontade racionalizadora de uma vanguarda pretensamente "esclarecida", como supunham as conclamações e pressupunham as queixas de Estevam Estrella. A mentalidade que prevalecia entre os operários

[176] CARDOSO DE MELLO, João Manuel, *O capitalismo tardio,* ed. Brasiliense, São Paulo, 1982.

não podia deixar de refletir valores artesanais, estranhos à experiência disciplinadora do trabalho na grande indústria.

A revolta tendia naturalmente a se alimentar de valores éticos, tendia a se inspirar em grandes gestos individuais e a se expressar em explosões de protesto, deixando reduzido espaço na consciência das pessoas para que elas investissem na articulação teórica de ideias cujo uso imediato não se enxergava e para que elas se dedicassem às tarefas complexas e áridas da organização.

4. A influência do anarquismo entre os intelectuais

O eco do "socialismo libertário" pregado pelos anarquistas foi vago, impreciso, mas inegavelmente amplo. Nele se encontrava, não um programa de ação política, mas um conjunto de sugestões para uma conduta mais humana, mais verdadeira, mais justa e mais autêntica. Os intelectuais que se aproximavam dos trabalhadores, movidos por sentimentos de solidariedade aos explorados e protesto contra as injustiças sociais, só poderiam se inclinar significativamente pelo socialismo dos social-democratas se a social-democracia fosse um movimento político e social coeso, eficaz (como era na Alemanha e na França); só assim a social-democracia se mostraria capaz de ajudá-los na canalização consequente da revolta deles. Faltando-lhe essa capacidade de demonstração prática, a social-democracia ficava, de certo modo, em desvantagem, quando comparada ao "socialismo libertário". Os anarquistas e anarcossindicalistas não dependiam tanto quanto os "socialistas democráticos" do encaminhamento positivo de seu projeto revolucionário: eles se apoiavam preferencialmente na postura negativa, na *recusa* da sociedade burguesa estabelecida, com base em valores *pré-políticos,* ou, na melhor das hipóteses, *paleopolíticos.* Mas exatamente esses valores – inexistindo a demonstração prática da eficácia social-democrática – se tornavam mais acessíveis aos intelectuais, correspondiam mais espontaneamente à experiência vital deles.

Perseguidos, injustiçados, os anarquistas davam exemplo de bravura, desprendimento e sinceridade; muitos intelectuais eram levados a admirá-los. O crítico literário José Veríssimo (1857-1916), por exemplo, lendo as *Memórias de um revolucionário,* de Piotr Kropotkin, entusiasmou-se com a "sinceridade absoluta" dos *niilistas* russos, que não admitiam familiaridade sem genuína amizade e permaneciam impassíveis, sem sorrir, diante das pessoas que não conheciam, recusando, assim, as "mentiras convencionais da civilização".[177] Os mesmos *niilistas* russos, segundo Ribeiro Couto, causaram forte impressão no moço Afonso Schmidt, que conheceu pessoalmente um grupo deles, morando em Paris, na *rive gauche,* "com eles enchendo a cabeça de ideais dinâmicos".[178]

Ao lado dos *niilistas* russos, também os anarquistas espanhóis despertavam grande admiração. Quando o pedagogo catalão Francisco Ferrer foi considerado responsável pelos motins de 1909 em Barcelona e pouco depois fuzilado, houve expressivos atos de protesto no Brasil. Fernando de Azevedo lembra que dois poetas gaúchos escreveram poemas denunciando o fuzilamento ("O dragão de Monjuich", de Fanfa Ribas, e "Os sete bandidos de Ferrer", de Gomes Ferro); e lembra que Hermes Fontes, no poema "Ferrer", saudou o pedagogo fuzilado como "um dos semeadores da colheita de amanhã".[179]

Portugal era outra das fontes teóricas dos anarquistas brasileiros. Na difusão dos ideais e princípios do anarquismo foi muito importante o papel de Neno Vasco (pseudônimo de Gregório Nazianzeno Vasconcelos), um advogado que veio de Portugal para São Paulo em 1901 e permaneceu no Brasil até 1910. Edgar Rodrigues escreve:

---

177 VERÍSSIMO, José, *Homens e coisas estrangeiras,* ed. Garnier, Rio de Janeiro, 1902.

178 BROCA, Brito, *A vida literária no Brasil, 1900,* ed. Ministério da Educação e Cultura, Rio de Janeiro, 1956, p. 119.

179 AZEVEDO, Fernando de, *Ensaios,* ed. Melhoramentos, São Paulo, 1929, p. 96.

"Neno Vasco foi o grande impulsionador do anarquismo no Brasil, deu à doutrina uma expansão até então inexistente."[180] E Boris Fausto acrescenta: "Foi ele talvez o mais lúcido expositor das ideias anarquistas do período, combinando a capacidade de perceber as alternativas centrais da estratégia libertária com a análise das condições da sociedade brasileira, além de ter sido um eficiente organizador."[181]

Discutindo com os socialistas do *Avanti,* Neno Vasco definiu com clareza as divergências programáticas essenciais que separavam as duas correntes que se propunham a liderar o movimento operário, caracterizando da seguinte maneira a posição dos anarquistas: "Nós não queremos penetrar e conquistar os poderes públicos, impotentes como instrumento de emancipação proletária, capazes de, para conservação própria, restaurar o privilégio; queremos destruí-los, e fundar a sociedade baseada sobre o livre pacto, a livre federação das associações de produção e de consumo. E achamos que os socialistas são conquistados e penetrados pelos poderes públicos, que a ação destes é debilitante e desorganizadora."[182]

O Estado era visto como uma arena de luta inaceitável: o lutador que nela ingressasse estava antecipadamente derrotado. Os anarquistas se dedicavam apaixonadamente à busca de áreas à margem do Estado, para nelas realizarem a "ação direta". Essa busca levou o anarquista francês Paul Berthelot, professor de esperanto, chegado ao Rio de Janeiro em 1907, a ir para Goiás e depois para o Pará (onde morreu), com o intuito de aproveitar as formas de vida comunitárias dos índios, a fim de com eles organizar "colônias livres".

Além de matrizes teóricas portuguesas, espanholas, francesas e russas, o anarquismo brasileiro não pode ser corretamente avaliado,

180 RODRIGUES, Edgar, *Socialismo e sindicalismo no Brasil,* ed. Laemmert, Rio de Janeiro, 1969, p. 101.

181 FAUSTO, Boris, *Trabalho urbano e conflito social,* ed. Difel, São Paulo, 1976, p. 93.

182 RODRIGUES, Edgar, *op. cit.,* pp. 102-103.

em seu pensamento, sem uma referência às suas fontes italianas. A presença dos italianos era marcante, não só no Brasil como no Uruguai e na Argentina. Diego Abad de Santillán sublinha a ação de Errico Malatesta e Pietro Gori, dois expoentes do anarquismo italiano, em Buenos Aires.[183] No Brasil, desde o século 19, há a experiência da Colônia Cecília, por iniciativa de Giovanni Rossi.[184] Há também jornais como *Gli schiavi bianchi* (de Augusto Donati e Galileu Boti) e *Il risveglio* (de Alfredo Mari). Além disso, de acordo com a informação de Benjamim Motta, foi italiano o primeiro mártir do anarquismo no Brasil: Polinice Mattei, assassinado pela repressão na Praça da República, em São Paulo, no dia 20 de setembro de 1898 (artigo publicado em *A plebe,* SP, 31/5/1919).

Nas duas primeiras décadas do século 20, desenvolveu intensa atividade entre nós o anarquista italiano Orestes Ristori, fundador de *La battaglia,* duas vezes deportado. Atividade possivelmente ainda mais notável foi desenvolvida aqui por outro anarquista italiano, Luigi (Gigi) Damiani (1876-1953), amigo e colaborador de Malatesta, que veio a ser expulso do nosso país em 1919 e, de retorno à Itália, publicou um livro intitulado *I paesi nei quali non si deve emigrare. La questione sociale nel Brasile* (ed. Umanità Nova, Milão, 1920). O livro está dedicado a dois amigos brasileiros do autor: ao jornalista Nereu Rangel Pestana e ao advogado Antonio Evaristo de Moraes, a quem já nos referimos (cf. 4.1). Gigi Damiani deixou marcas de sua permanência no Brasil, não só entre ativistas do movimento operário, mas também na intelectualidade.[185]

O anarquismo brasileiro deve muito a esses estrangeiros. As classes dominantes, conservadoras, reconheceram implicitamente

183 ABAD DE SANTILLÁN, Diego, *El movimiento anarquista en la Argentina,* ed. Argonauta, Buenos Aires, 1930.

184 SCHMIDT, Afonso, *Colônia Cecília, uma aventura anarquista na América,* ed. Anchieta, São Paulo, 1942; e STADLER DE SOUZA, Newton, *O anarquismo na colônia Cecília,* ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1970.

185 FEDELI, Ugo, *Gigi Damiani,* ed. L'Antistato, Cesena (Forlì), Itália, 1954.

o valor da ação deles quando os prenderam e os expulsaram, quando invocaram (como em 1907) a "segurança do Estado" para a adoção de leis contra tais agitadores. Mas a força do movimento anarquista não teria alcançado as dimensões que chegou a ter se a sua causa não tivesse sido assumida por um número expressivo de aguerridos militantes brasileiros, dedicados não só à luta como ao estudo e à reflexão. Entre esses militantes que nasceram e se desenvolveram aqui, muitos tinham origem social humilde e, enfrentando múltiplas e graves dificuldades, conseguiram adquirir apreciável nível de formação cultural: J. Mota Assunção era condutor de bonde, Manuel Moscoso era sapateiro, Carlos Dias era tipógrafo e o extraordinário Edgar Leuenroth só cursou a escola até os dez anos de idade, quando passou a trabalhar como moço de recados; todos eles, no entanto, se tornaram vigorosos argumentadores e eficientes articulistas na imprensa anarquista.[186] Outros defensores dos ideais ácratas puderam aproveitar condições mais favoráveis para, desde o começo, familiarizarem-se com a elaboração teórica dos mestres do anarquismo: Ricardo Gonçalves e Benjamim Motta estudaram Direito, Fábio Luz era médico e romancista, José Oiticica estudou literatura, filologia, e era filho de um senador.

Temas anarquistas apareciam em várias áreas da produção cultural brasileira da época. Tais temas eram particularmente nítidos na literatura de ficção. Teses de inspiração anarquista se encontram nos romances de Fábio Luz (1864-1938) – *O ideólogo,* de 1903 e *Os emancipados,* de 1906 – bem como nos romances *A capital* (1903) e *O mestiço* (1903), do escritor mineiro Avelino Foscolo (1864-1944), que trabalhou como operário nas minas de Morro Velho, em Nova Lima, e era bisneto do poeta italiano Ugo Foscolo. O ideário anarquista não está ausente do romance *Canaã,* de Graça Aranha (1868-1931),

[186] DULLES, John W. Foster, *Anarquistas e comunistas no Brasil,* ed. Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1977.

publicado em 1902; Graça Aranha, maranhense, foi discípulo de Tobias Barreto, de quem recebeu estímulo para interessar-se por questões filosóficas; nunca chegou, entretanto, a ultrapassar certo ecletismo na organização de suas ideias. Em *Canaã*, esse ecletismo se manifesta na mistura de temas anarquistas com temas socialistas e cristãos. A mesma combinação aparece no romance *Regeneração* (1904), de Manuel Curvelo de Mendonça (1870-1914), no qual o personagem Antônio lê para sua família *A conquista do pão,* de Kropotkin, faz o elogio do socialismo e do anarquismo, procura fundar um falanstério inspirado no modelo de Fourier, cita Cristo, prega o amor livre, bem como "o desprendimento dos interesses materiais e o princípio da não resistência do mal, desenvolvido e aconselhado por Tolstoi".

5. Lima Barreto, o anarquismo e o cientificismo

O movimento anarquista era internamente muito contraditório. Englobava linhas nas quais se manifestavam concepções teórico-políticas bastante diversas, que iam desde o *mutualismo* dos seguidores de Proudhon e do *anarco-coletivismo* dos seguidores de Bakunin até o *anarco-comunismo evolucionista* de Kropotkin e o *anarcossindicalismo,* entre cujos representantes, por sua vez, existiam diferenças de orientação, ilustradas nas posições de Fernand Pelloutier e Pierre Monatte, de um lado, e nas posições de Jean Grave, Augustin Hamon e Errico Malatesta, de outro.[187] Com frequência, essas tendências se misturavam na cabeça e na ação dos militantes e simpatizantes, que não conseguiam reconhecer fronteiras precisas entre as distintas posições. O ecletismo correspondia a uma tentação difícil de ser controlada, já que a sua prática dava a cada um a impressão de estar sintetizando habilmente as contribuições provenientes de campos

[187] DOLLEANS, Edouard, *Historia del movimiento obrero,* tradução espanhola de Diego Abad de Santillán, ed. Zero, 1969.

de ação diversificados, fundindo ideias que só não convergiam por força de rivalidades pessoais menores e mal-entendidas.

O pior dessa disponibilidade eclética para acolher e justapor pensamentos que se moviam em linhas diferentes é que, se por um lado ela era expressão de certa "abertura espiritual" antidogmática, por outro ela decorria de uma falta de rigor que impedia o reconhecimento dos problemas concretos a serem resolvidos pela teoria: dava-os por resolvidos antes de sequer identificá-los.

Além disso, enfraquecida a exigência de coesão e compatibilização na assimilação das ideias, a consciência rebelde se torna mais vulnerável à impregnação por parte de ideologias inequivocamente conservadoras: da combinação acrítica de ideias tidas como de "esquerda" ela passa, naturalmente, à combinação de ideias de "esquerda" com ideias de "direita", cedendo à ilusão de subordinar com facilidade estas àquelas.

Esse fenômeno se verificou entre os socialistas e entre os anarquistas brasileiros do começo do século 20, que se mostraram, em muitos casos, extremamente receptivos à influência de correntes teóricas prestigiadas pela ideologia das classes dominantes, como o evolucionismo, o positivismo e o cientificismo, em geral. Em sua formação, os intelectuais brasileiros daquele período eram incitados a uma supervalorização das possibilidades das ciências (englobadas numa única "Ciência", mitificada e escrita com letra maiúscula), desprezando como especulação metafísica toda preocupação que não se submetesse de imediato à abordagem "científica". A fé na "Ciência", por sua vez, se completava com uma confiança um tanto ingênua no "Progresso" e na "Civilização", que, apesar de todos os sofrimentos que os homens inegavelmente estavam tendo, redimiram a sofrida humanidade e criariam, afinal, um mundo bem melhor.

Autores como Herbert Spencer e Ernst Haeckel, típicos desse evolucionismo cientificista, marcavam não só a reflexão de intelectuais francamente identificados com as classes dominantes, mas também

o pensamento de espíritos críticos inclinados à solidariedade com os dominados. Boris Fausto registrou a boa acolhida proporcionada por alguns anarquistas às concepções reacionárias de Herbert Spencer: "Do ponto de vista das concepções teóricas, paradoxalmente, Spencer figura nas folhas anarquistas como fonte inspiradora, ao lado de Bakunin, Proudhon, Malatesta. Tanto quanto camadas da elite, das quais estavam socialmente distantes, alguns anarquistas adotaram as concepções gerais de Spencer, sobretudo a identificação da evolução social com a do organismo vivo, sujeita ao mesmo tipo de transformações."[188]

Houve, contudo, movimentos significativos de reação contra essa tendência; e um dos mais significativos, sem dúvida, é o que se vê nos esforços intelectuais de Afonso Henrique de Lima Barreto (1881-1922). Mulato, autodidata (teve de interromper seus estudos de engenharia), amanuense do Ministério da Guerra (por concurso), o autor de *Policarpo Quaresma* se dedicou às atividades literárias e jornalísticas com uma paixão rebelde que ainda hoje causa constrangimento às sensibilidades conservadoras mais delicadas (que se comprazem em lhe apontar incorreções estilísticas). Lima Barreto, apesar das influências positivistas que lhe vinham da sua formação, não se entusiasmava com a "Ciência" e via com acentuadas reservas o discurso sobre a "Civilização".[189]

Lima Barreto, em 1907, abriu as páginas da revista *Floreal,* por ele dirigida, para a difusão das ideias anarquistas. Além disso, escreveu artigos para *A lanterna,* jornal ácrata paulista dirigido por Edgar Leuenroth, e colaborou com a revista anarquista *Vida.* Francisco de Assis Barbosa, em sua clássica biografia do escritor, escreve que Lima Barreto "sempre alimentou ideias, princípios e sentimentos anarquistas".[190] A adesão de

188 FAUSTO, Boris, *op. cit.*, p. 73.

189 SEVCENKO, Nicolau, *Literatura como missão (Tensões sociais e criação cultural na Primeira República),* ed. Brasiliense, São Paulo, 1983.

190 BARBOSA, Francisco de Assis, *A vida de Lima Barreto,* ed. José Olympio, Rio de Janeiro, 1952, p. 229.

Lima Barreto às ideias e aos sentimentos anarquistas (e à perspectiva de esquerda, de modo geral) decorria de seu inconformismo com o que via, de sua revolta em face da sociedade existente e dos poderes estabelecidos. "Lima Barreto era um inconformado, um homem que não adorava os deuses dominantes, não tinha a convicção dominante, não acreditava nas verdades dominantes."[191] Segundo Carlos Nelson Coutinho, há na obra de Lima Barreto uma crítica profunda à forma *"prussiana* das transformações realizadas na sociedade brasileira, que são sempre promovidas de 'cima' para 'baixo', com exclusão sistemática da participação das classes populares".[192]

A contestação radical do elitismo da estrutura social e apaixonada solidariedade plebeia aos de "baixo" tornam compreensível a simpatia com que Lima Barreto, mais tarde, no fim de sua vida, acolheu as notícias da revolução leninista, que chegaram da Rússia (conforme veremos no próximo capítulo).

6. As inconsequências na área dos anarquistas

Outros escritores que chegaram a se aproximar dos ideais do "socialismo libertário" careciam de uma motivação tão séria e tão sólida como a de Lima Barreto. Era o que Antonio Candido chamou, sugestivamente, de "radicais de ocasião".[193]

Elysio de Carvalho (1880-1925), por exemplo, teve um período de fervor ácrata em 1903 e 1904, porém não tardou a se retrair e a se afastar da luta. Seu quadro de referências, no fundamental, nem sempre era rigorosamente nacional: num artigo publicado em *O amigo do povo,* em 13/9/1903, Elysio de Carvalho, excessivamente

191 SODRÉ, Nelson Werneck, *História da literatura brasileira: seus fundamentos econômicos,* ed. José Olympio, Rio de Janeiro, 1960, p. 463.

192 COUTINHO, Carlos Nelson, "O significado de Lima Barreto na literatura brasileira", *in Realismo e anti-realismo na literatura brasileira,* ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1974.

193 CANDIDO, Antonio, *Teresina etc.*, ed. cit.

impressionado por um movimento francês pelo controle da natalidade, propôs que se combatesse a miséria, no Brasil, através da distribuição de preservativos entre os pobres, evitando que se multiplicassem.

O *dandy* e esteta João do Rio não chegou a aderir aos princípios do anarquismo, porém teve por volta de 1908 ou 1909 um momento de vivo interesse pela "questão social" e pelas reivindicações dos trabalhadores; mas o interesse não durou muito. Luís Edmundo, em *O Rio de Janeiro do meu tempo,* mostra que um certo radicalismo (ao menos verbal) era comum entre os intelectuais boêmios. Referindo-se a um grupo de jovens literatos, seus amigos, diz, com ironia: "Aplaude-se (...) o emprego da dinamite e do punhal, na recomposição de uma sociedade moderna." E conclui: "Somos todos socialistas." Socialistas "libertários", certamente.

Os ativistas mais abnegados mantinham uma postura de dedicação permanente, alimentavam uma fé sem vacilações, pagavam alto preço por um constante entusiasmo, com o qual procuravam contagiar os demais, na luta incansável em prol da causa. Em alguns momentos, raros, essa pesada autodisciplina sofria fraturas e cedia lugar ao desânimo, ao desespero, às constatações mais pessimistas. Uma dessas crises de pessimismo pode ser vista, por exemplo, na avaliação feita por Gigi Damiani em 1912: "Nel Brasile non v'è un proletariato che abbia dignità di se stesso: non v'è che una turba apatica e vile che si ubriaca della propria abbiezione" *(La bataglia,* São Paulo, 13/4/1912). Em português: "No Brasil não há um proletariado que tenha dignidade em si mesmo; o que há é só uma turba apática e vil, que se embriaga com sua própria abjeção." Michael Hall e Paulo Sérgio Pinheiro, que citam este trecho, comentam: "Os sentimentos são ásperos, mas esse tom é raro."[194]

194 HALL, Michael & PINHEIRO, Paulo Sérgio, artigo publicado em *Lavoratori in Brasile,* org. José Luiz Del Roio, ed. Franco Angeli, Milão, 1981.

A ruptura do clima de entusiasmo permanente podia ser superada pelo militante, nas poucas ocasiões em que ocorria. Para o intelectual simpatizante, de origem e formação burguesas, porém, o fenômeno tendia a produzir consequências mais graves, afastando-o irreversivelmente da causa: a reiteração dos ideais éticos exigentes e o apego à pureza doutrinária eram obrigados a conviver, na prática política, com uma teimosa fragilidade, que se manifestava em condutas mercuriais, que subiam e desciam de acordo com a temperatura do momento, até que ocorria o rompimento definitivo.

Na medida em que faziam política, os anarquistas – embora mantivessem o tom radical do discurso – não podiam deixar de sofrer a influência de considerações "realistas". O Estado era negado em bloco, mas o ativista do socialismo libertário era levado a reconhecer nele, no dia a dia, um interlocutor de quem podiam ser extraídas vantagens concretas. Luiz Werneck Vianna chama a atenção para essa inconsequência tal como se apresentava no plano da ação sindical: os anarquistas declaram guerra ao Estado, mas percebem que só conseguem avançar "reivindicando dele leis protetoras e regulamentadoras do trabalho".[195]

À contradição estrutural existente no plano político correspondiam, inevitavelmente, hesitações e tropeços no debate ideológico. O anarquista Alexandre Pujol começou a publicar em *O livre pensador* uma série de artigos contra o padre João Martinho, de Belo Horizonte (MG); para desmascarar a hipocrisia do prelado, prometeu contar-lhe a vida dissoluta, em todos os seus chocantes pormenores (expediente polêmico de baixíssimo nível). No dia marcado para o cumprimento da promessa, contudo, Pujol anunciou que desistia da empreitada, pois não podia deixar de atender a "um

[195] WERNECK VIANNA, Luiz Jorge, *Liberalismo e sindicato no Brasil*, ed. Paz e Terra, 1976, p. 53.

pedido da minha velha e carinhosa mãe, que, fiel à crença dos avoengos, bem cedo me tolhe os passos na arena sagrada do livre pensamento" (*O livre pensador*, 20/6/1906).

Claro, o episódio de Alexandre Pujol é um caso extremo: na manifestação da contradição entre a destrutividade do ímpeto rebelde e a percepção da sua inutilidade prático-política, pouquíssimas vezes a destrutividade assumiu forma tão drástica (contar a vida privada do sacerdote) e a capitulação diante das pressões da realidade provavelmente nunca se revestiu de uma forma tão curiosa (o atendimento ao apelo da velha e carinhosa mãe). Mas a contradição, em si mesma, era bastante generalizada.

7. Os grandes visitantes socialistas e a ausência de Marx

O anarquismo tinha sobre o marxismo a vantagem de valorizar ideologicamente o ímpeto rebelde sem complicá-lo (e até certo ponto atrapalhá-lo) por meio da insistência em referir-se à situação socioeconômica e às limitações políticas do quadro circunstancial. Essa vantagem crescia de peso quando se considera o escassíssimo conhecimento que se tinha, na época, das concepções de Marx (que, por serem ignoradas, obviamente não podiam concorrer com as teses anarquistas, bem mais difundidas).

Um dos raros intelectuais anarquistas que chegou a ter algum conhecimento das divergências entre Marx e Bakunin foi o poeta Martins Fontes (1884-1937), parnasiano, de Santos, amigo de Olavo Bilac e de Coelho Neto, filho do marxista Silvério Fontes, de quem já falamos (cf. 3.5). E Martins Fontes sempre deixou claro que, entre Marx e Bakunin, optava pelo anarquista. Como escreve seu biógrafo, Jaime Franco, Martins Fontes "preferiu o idealismo poético do agitador revolucionário ao materialismo histórico do sábio comunista".[196]

[196] FRANCO, Jaime, *Martins Fontes*, ed. Revista dos Tribunais, Rio de Janeiro, 1942.

Em certo sentido, os socialistas também se deixaram envolver pelo desconhecimento de Marx; no afã de aproveitar as portas que diversos anarquistas deixavam abertas para o congraçamento de todos os socialistas, evitavam colidir com as convicções "libertárias" e tendiam a deixar no esquecimento um Marx que podia ser caracterizado como "autoritário" e "truculento".

Inferiorizados em relação aos anarquistas, os socialistas procuraram aproveitar propagandisticamente a passagem por aqui de dois teóricos influentes, que a opinião pública costumava identificar com a expressão mais civilizada do socialismo: Enrico Ferri e Jean Jaurès.

Já antes da sua vinda ao Brasil, o italiano Enrico Ferri (1856-1929) era bastante conhecido na América do Sul; o deputado socialista argentino Alfredo Palacios (cf. 2.6) citava-o com abundância em seus discursos parlamentares, entre 1904 e 1907. Ferri tinha sido diretor do jornal socialista *Avanti,* na Itália, de 1900 a 1905. A chegada de Ferri ao nosso país, em 1908, ativou o interesse pela sua obra, aqui. As palestras que pronunciou provocaram uma réplica do padre João Gualberto do Amaral (que foi editada, vários anos mais tarde, no livro *Refutação a Ferri,* da editora Vozes, 1948). Ecos da passagem de Ferri chegaram ao Nordeste e Cristiano Cordeiro, que em 1922 viria a ser um dos fundadores do Partido Comunista do Brasil, lembra de ter lido o autor italiano na biblioteca da Faculdade de Direito do Recife (carta de 25/9/1981). O jurista Pedro Lessa (1859-1921), ministro do Supremo Tribunal Federal, em seus *Estudos de Filosofia do Direito,* de 1911, acolhe ideias de Ferri; sintomaticamente, porém, o jurista brasileiro manifesta, simpatia pelos "socialistas de Estado" alemães, elogia Schmoller e Adolf Wagner, mas não faz menção alguma a Marx. De fato, a partir de Ferri, não havia por que ir a Marx. Na realidade, Ferri, mesmo nos anos de sua maior atuação como socialista, sempre foi um positivista, evolucionista, com escassas afinidades em relação a Marx; seu principal livro de teoria socialista se intitulava *Socialismo e scienza positiva* (subtítulo: *Darwin, Spencer, Marx)* e saiu em 1894, em Roma, com grande difusão em escala mundial.

Outro visitante socialista ilustre veio da Europa em 1911: o francês Jean Jaurès (1859-1914). Poucos anos antes, em outubro de 1906, passara pelo Brasil o deputado socialista belga Leon Fournemont, figura destacada do socialismo europeu, que havia ocupado um cargo na direção da Segunda Internacional; sua estada entre nós, contudo, passara quase despercebida. Com Jaurès, não: o navio que o trazia chegou ao Rio de Janeiro no dia 8 de agosto, de noite, e a imprensa logo o abordou com a pergunta clássica sobre o que ele achava da "cidade maravilhosa". Jaurès respondeu: "je ne pense rien, puisque je ne vois rien" (não acho nada, porque não enxergo coisa alguma). Todos acharam graça, segundo relata M. Auclair (no livro *Jaurès, 1*954, p. 394). Outro biógrafo, M. Goldberg, informa que o famoso líder socialista francês, fundador do jornal *L'humanité,* veio à América do Sul a convite de um delegado argentino ao congresso da Internacional realizado em Copenhague (em 1910); os argentinos teriam pago 100 mil francos de honorários a Jaurès pela vinda e ele teria empregado o dinheiro no aumento do número de páginas de *L'humanité (Jaurès,* M. Goldberg, 1970, p. 474).

Do Rio de Janeiro, Jean Jaurès escreveu a sua mulher, Antoinette-Louise, uma carta, anunciando que pretendia escrever um livro sobre a América do Sul, quando voltasse à França: "Tout ce que je vois m'intéresse au plus haut degré. Je songe à en faire um livre à mon retour."[197] O livro nunca chegou a ser escrito. E a afluência de público às conferências feitas no Brasil não parece ter sido correspondente à fama do conferencista, a julgarmos pelo comentário decepcionado que saiu publicado em *O livre pensador* (31/8/1911): "Concorrência diminutíssima tiveram as suas palestras, por dois motivos essenciais:

[197] Revista *Europe,* número de 15 de fevereiro de 1933.

o operário, em geral, não conhece o francês e portanto ocioso se lhe tornava assistir; as classes aristocráticas, muito pretensiosas, muito esnobes, mas profundamente iletradas, não assistem a conferências contrárias ao seu pensamento conservador; restava ao sr. Jaurès a classe média, dos negociantes e pequenos industriais, mas estes não gostam que se lhes fale em socialismo..."

Mesmo que Jaurès tivesse conseguido se comunicar com um número maior de pessoas, provavelmente não teria difundido as ideias de Marx, de vez que ele sempre manteve certa distância em relação ao autor d'*O capital,* jamais reconheceu a validade da concepção materialista da história e sempre se apegou à tradição revolucionária especificamente francesa, em postura de resistência à filosofia marxista. Além disso – nota Madeleine Reberioux – desde 1905 o próprio nome de Marx praticamente desaparece dos escritos e discursos de Jaurès.[198]

Nem a visita de Ferri nem a visita de Jaurès tiveram, assim, no Brasil, um efeito propagandístico comparável, por exemplo, à passagem de Wilhelm Liebknecht ou do casal Edward Aveling e Eleanor Marx-Aveling pelos Estados Unidos, em 1886, quando os visitantes europeus puderam influenciar numerosos ouvintes, entre os quais se achava um dos líderes mais importantes do movimento operário norte-americano: Daniel De Leon.

8. Marx ficava fora do ensino superior

No ensino superior, por outro lado, o nome de Marx só muito raramente era mencionado; e, quando isso ocorria, em geral estava sendo dita alguma tolice sobre ele. Nas aulas de direito do professor Aderbal de Carvalho, no Rio de Janeiro, em 1915, Marx aparecia como autor da teoria segundo a qual a economia era o

198 REBERIOUX, Madeleine. "Jean Jaurès et le marxisme", *in Histoire de marxisme contemporain,* ed. 10/18, Paris, 1977, vol. 3, p. 226.

"fundamento básico" de todos os fenômenos sociais; e o professor ainda acrescentava que tal teoria havia sido "largamente desenvolvida por Greef". Esse Guillaume de Greef era um professor socialista da Universidade de Bruxelas e divulgava ideias de Benoit Malon; hoje está inteiramente esquecido e já na época carecia de significação. Roberto Lyra, que cita Aderbal de Carvalho, diverte-se, muito justamente, com essa apresentação, que faz de Marx um modesto precursor do "grande" Greef...[199]

Em tais condições, o acesso direto a Marx por parte de algum estudioso brasileiro dependia de circunstâncias verdadeiramente excepcionais. Inviabilizado nas faculdades, tal acesso passava a depender de encontros casuais, como aquele que se deu quando o jovem jornalista Antônio dos Santos Figueiredo, por volta de 1913, folheando livros em francês num sebo da Rua São João, em São Paulo, resolveu comprar alguns volumes de Marx e o texto de Antonio Labriola sobre o *Manifesto comunista.* Antônio Figueiredo conta, em suas *Memórias de um jornalista,* que Marx lhe causou funda impressão. E elogia, calorosamente, o livro de Labriola (cujo título no original é *In memoria del manifesto dei comunisti):* "Desfaz todas as dúvidas, com uma probidade intelectual que me deslumbrou." Labriola, segundo Antônio Figueiredo, era tão plenamente satisfatório que dispensaria a leitura de outros marxistas que ele veio a ler mais tarde, como Plekhanov e Lenin: "Não conhecia ainda os russos, Plekhanov e Lenin, mas, quando os conheci, não me forneceram grandes novidades sobre o marxismo."[200]

199 LYRA, Roberto, *Introdução ao estudo do Direito Criminal,* Rio de Janeiro, 1946, p. 180.

200 FIGUEIREDO, Antônio, *Memórias de um jornalista,* ed. Unitas, São Paulo, p. 127.

5. O impacto da revolução russa e a criação do PCB

Precisamos deixar de panaceias;
a época é de medidas
radicais. Não há
quem, tendo meditado sobre
esse estupendo movimento
bolcheviquista,
não lobrigue nele uma
profunda e original feição
social.
Lima Barreto, 14/7/1918

A Revolução Russa de novembro de 1917, com a tomada do poder pelo Partido Bolchevique, dirigido por Lenin, teve uma repercussão decisiva no Brasil: pode-se dizer que ela deu início a um período novo na difusão das ideias de Marx entre nós. A partir do processo por ela desencadeado, foi fundado o Partido Comunista do Brasil e o pensamento e a obra de Marx passaram a dispor de um centro dinâmico de propaganda sistemática que atuava em âmbito *nacional*.

Paradoxalmente, no entanto, desde que começaram a ter esse centro difusor, as concepções de Marx passaram a um discreto segundo plano, na discussão; o proscênio foi sendo ocupado pelo próprio organismo recém-criado, quer dizer, pelo PCB. As pessoas foram se inclinando a debater menos sobre as doutrinas do pensador alemão do que sobre os acontecimentos da Revolução Russa, sobre Lenin e sobre a realidade do novo Estado soviético. O fascínio exercido pela força prática do novo Estado e do movimento

comunista internacional começou a colocar as teorias de Marx numa relativa penumbra. As realizações de Lenin pareciam bem mais adequadas a suscitar entusiasmo do que as complexas reflexões de Marx. Começou a se generalizar a convicção de que não tinha sentido procurar em Marx algo que não tivesse sido genialmente traduzido na ação pelo leninismo.

1. A desinformação a respeito da Revolução Russa

As notícias do que estava acontecendo na Rússia chegavam ao Brasil de forma extremamente confusa e deturpada. L. A. Moniz Bandeira, Clóvis Melo e Aristélio T. Andrade reuniram no livro *O ano vermelho* numerosas joias de desinformação prestada pela imprensa da época ao público brasileiro. Kerenski já tinha fugido de Moscou e *O país,* de 12 de novembro de 1917, ainda noticiava: "O governo chefiado pelo sr. Lenin reconhece-se incapaz de deter as forças consideráveis de Kerenski." No mesmo dia, *A noite* acrescentava: "De Lenin e seus comparsas não há notícias, acreditando-se mesmo que já tenham procurado asilo em lugar seguro." E o *Imparcial* completava: "Já não há dúvidas sobre a situação na Rússia; o sr. Kerenski dominará a desordem leninista."[201]

Ainda na primeira quinzena de janeiro de 1918, a *Revista das revistas* se recusava a admitir a realidade da evolução da situação russa. E Lindolfo Xavier escrevia estas linhas, que mereciam ser acrescentadas à vasta documentação d'*O ano vermelho:* "Lenin é um incapaz, é um visionário, é um louco. O povo russo não lhe confiará as rédeas. Se não triunfa a hoste de Kerenski e de Kornilov, a única solução que vemos para a Rússia é a dissolução. Então, cada região formará o seu país independente."

[201] MONIZ BANDEIRA, L. A.; MELO, Clóvis; ANDRADE, Aristélio, T., *O ano vermelho,* ed. Civilização Brasileira, 1967, pp. 108-109.

Poucos meses depois, o nome do possível salvador da Rússia passou a ser o de Koltchack. O escritor João do Rio – que mencionamos rapidamente no capítulo anterior (cf. 4.6) – sentia, em 1919, viva repulsa em face do comunismo; descrevia os bolchevistas como "terríveis criaturas", "canalhas ambiciosos", "grosseiros criminosos" e "bandidos epiléticos". Para concluir: "A situação para o bolchevismo é precaríssima. Para Koltchack é esplêndida."[202]

Na medida em que vão sendo obrigados a reconhecer a sobrevivência do poder soviético, os conservadores vão passando a se ocupar mais detidamente daquela nova modalidade de socialismo, daquela nova face do movimento operário internacional. Mas as resistências não diminuem e a abordagem não se aprofunda. Entre as diversas referências feitas ao novo Estado fundado por Lenin, no Brasil, predominam os enfoques que – em 1919 e 1920 – não viam concretamente nenhuma necessidade de argumentar contra uma experiência que parecia à direita tão obviamente fadada ao fracasso. Carlos Leite, no livro intitulado *Socialismo e reformas,* de 1919, chega a admitir que talvez na Europa o socialismo possa ter algum sentido, porém adverte em seguida contra a tentação de trazê-lo para o Brasil, onde, a seu ver, o socialismo seria completamente absurdo: "Lá, o operário anda de chapéu na mão, humilde e rasteiro, a pedir a misericórdia do serviço; aqui, salvo poucas exceções, o patrão vive a pedir ao operário que não lhe falte ao trabalho."[203] Já o jurista A. O. Viveiros de Castro, no livro que dedicou em 1920 à *Questão social,* ia mais longe que Carlos Leite, pois não admitia que o socialismo pudesse ter sentido sequer na Europa, de vez que se tratava de algo "absolutamente irrealizável".

[202] RIO, João do, *Na conferência de paz (II). Aspectos de alguns países,* ed. Villas-Boas, Rio de Janeiro, 1919, pp. 198 e 233.

[203] LEITE, Carlos, *Socialismo e reformas,* ed. Tip. Jornal do Commercio, Rio de Janeiro, 1919.

Raras eram as exceções a esse quadro. Uma delas era constituída pelo escritor Humberto de Campos (1886-1934). Numa crônica de 1918 (posteriormente incluída no livro *Carvalhos e roseiras*), Humberto de Campos se mostrava muito impressionado com o olhar de Lenin, "de uma dureza inteligente". Escrevia: "É desse olhar que dependia, ontem, a sorte da Rússia, e dependerão, talvez, amanhã, os destinos da Europa e do mundo." O bolchevismo lhe parecia ser "uma ideia posta em marcha por um grupo de cérebros esclarecidos e poderosos", à cuja frente se achava Lenin, um "gigante soturno", "autor de obras científicas e de uma erudição e uma grandeza impressionantes".[204]

De certo modo, também são excepcionais duas outras opiniões formuladas nesse período. O jovem jornalista Francisco de Assis Chateaubriand (1891-1968) aproveitou a ocasião que lhe foi propiciada por uma viagem pela Europa para escrever o livro *A Alemanha. Dias idos e vividos,* no qual não deixou de salientar a importância do leninismo. E também o influente intelectual católico conservador Jackson de Figueiredo (1891-1928) sentiu com agudeza que se achava diante de um fenômeno grave e se declarou preocupado com "a imensa tragédia, cuja primeira onda se levantou no império moscovita e ameaça invadir a Europa inteira".[205]

As informações sobre o que estava acontecendo na Europa eram escassas e precárias. Não se sabia direito o que se passava com os socialistas e como evoluíam as batalhas que se travaram em Berlim, em Munique, em Budapeste, em Milão. Os dados – mesmo os que vinham do exterior – não ajudavam a superar a confusão reinante. Quem eram, exatamente, os comunistas, os bolchevistas, os "maximalistas" (designação corrente, na época)?

[204] CAMPOS, Humberto de, *Carvalhos e roseiras*, ed. Leite Ribeiro, Rio de Janeiro, 1923, p. 41.

[205] FIGUEIREDO, Jackson de, *A questão social na filosofia de Farias Brito,* ed. Tip. Revista dos Tribunais, Rio de Janeiro, 1919, p. 7.

Em que coincidiam e em que divergiam, quando comparados aos socialistas do final do século 19? Às vezes, registravam-se curiosas tentativas de caracterizá-los no nível da aparência: e os novos personagens da política mundial eram descritos em termos que sugerem que eles fossem uma espécie de "proto-hippies". *Il piccolo,* periódico progressista brasileiro, editado em italiano, noticiou, no dia 5 de janeiro de 1920, que o sr. Palmer, Procurador-Geral dos Estados Unidos da América do Norte, estava pedindo em sua terra providências contra os *maximalistas,* que, segundo ele, estavam se espalhando por toda a parte. E Palmer explicava que os *maximalistas* podiam ser identificados por se vestirem de "modo estranho". Mais precisamente: "Muitos homens se distinguem por longuíssimas cabeleiras, ao passo que as mulheres cortam o cabelo bem curto."

2. A Revolução Russa e os intelectuais brasileiros

Quando começaram a chegar informações um pouco menos imprecisas a respeito do que os leninistas estavam fazendo na Rússia, os intelectuais passaram a ser mais pressionados no sentido de tomarem posição. Alguns, então, se definiram em termos claramente hostis. Oliveira Vianna (1885-1951), por exemplo, revoltou-se contra "a mesquinhez dos objetivos econômicos do maximalismo"; em seus *Pequenos estudos de psicologia* (1921), o famoso sociólogo propunha a questão: sob o regime bolchevista, a "varonilidade intrépida" dos brasileiros teria "operado a prodigiosa expansão cafeeira para o Oeste"? Em outras palavras: submetidos ao controle estreito do planejamento econômico materialista, "teríamos colonizado Paraná e Santa Catarina?"[206]

Também Antônio Sampaio Dória, no livro *A questão social* (1922), atacou com veemência o comunismo. Escreveu: "A Rússia trágica de

[206] VIANNA, F. J. Oliveira, *Pequenos estudos de psicologia social,* ed. Revista do Brasil, São Paulo, 1921.

hoje, sem liberdade nem segurança, toda em sangue e sofrimento, é o fracasso mais estupendo e fragoroso da doutrina marxista em presunção ou cheiro de ortodoxia". A polêmica, contudo, não excluía a preocupação de informar com isenção; a estrutura lógica da doutrina de Marx era considerada "nebulosa", porém reconhecida como "profunda". Havia, além disso, no livro de Sampaio Dória, um esforço meritório no sentido de resumir as ideias do primeiro volume d'*O capital*. O resumo não era rigorosamente fiel; nas condições da época, no entanto, e considerada a perspectiva conservadora do autor, dificilmente se poderia acusá-lo de má fé. Os conceitos empregados por Marx escapavam à compreensão do sociólogo, apesar de seu empenho em entendê-los e explicá-los. As próprias palavras que os expressavam eram estranhas: *Mehrwert* (mais-valia), por exemplo, ainda era traduzida por Sampaio Dória ora como "valor-a-mais", ora como "valor-excesso".

Outros intelectuais, contudo, manifestaram simpatia e interesse positivo pelo comunismo russo. Nos primeiros anos da existência do novo Estado fundado por Lenin – quando ele se achava em dramático isolamento internacional e sob a intervenção de tropas estrangeiras (ou diretamente apoiadas por governos estrangeiros) – numerosos brasileiros atenderam a um apelo do escritor francês Henri Barbusse e organizaram aqui um grupo *Clarté*, animado por um espírito de solidariedade ao novo Estado. Entre os criadores do grupo *Clarté* no Brasil se achavam Nicanor Nascimento, Evaristo de Moraes, Maurício de Lacerda, Luiz Palmeira, Agripino Nazareth, Antônio Correa, Alcides Rosa, Pontes de Miranda, Teresa Escobar, Vicente Perrota, Francisco Alexandre, Everardo Dias, Antônio dos Santos Figueiredo, Nereu Rangel Pestana, Leônidas Rezende e Luiz Frederico Carpenter.[207]

Também Joaquim Pimenta (1886-1963), professor pernambucano, integrava o grupo *Clarté*. Joaquim Pimenta se casou com uma das

[207] DIAS, Everardo, *História das lutas sociais no Brasil*, ed. Edaglit, São Paulo, 1962.

filhas de Raul Azedo, o intelectual que dirigiu entre 1908 e 1913 a revista pernambucana *A evolução*, na qual eram criticadas as ideologias religiosas, em nome de uma perspectiva materialista-evolucionista. Joaquim Pimenta se formou, então, sob a influência do evolucionismo cientificista; depois, realizou movimentos hesitantes, indecisos, no sentido de uma aproximação ao marxismo. Em 1917, defendendo tese na Faculdade de Direito do Recife, Joaquim Pimenta sustentou que o marxismo tinha uma concepção própria do Estado, mas lamentou a unilateralidade do materialismo histórico e a redução da riqueza dos movimentos da sociedade à economia. Em 1919, desempenhou papel destacado na direção de uma grande greve operária, em Pernambuco. Em 1920, polemizando com Barreto Campelo, já defendia o marxismo contra a acusação de reduzir todos os fenômenos da sociedade à economia (e para isto citava não só Marx e Engels como Karl Kautsky e Franz Mehring). Posteriormente, Joaquim Pimenta se deslocou para o Rio de Janeiro e se filiou à orientação política de Getúlio Vargas, sob o fogo cerrado das críticas de seus ex-companheiros de lutas sindicais, que o consideraram oportunista.[208]

Do escritor A. H. Lima Barreto já falamos, no capítulo anterior (cf. 4.5), que ele se interessava menos pelo marxismo como teoria do que pelo leninismo como realização prática. Em 14 de julho de 1918, Lima Barreto já enxergava no bolchevismo "uma profunda e original feição social". Quatro anos depois, amargurado, marginalizado, próximo do fim, ele ridicularizava a vida política brasileira, a vacuidade elitista dos poucos homens que a faziam, a falta de seriedade com que agiam; e afirmava: "Seria capaz de deixar-me matar para implantar aqui o regime maximalista; mas a favor de Fagundes ou de Brederodes não dou um pingo do meu sangue."[209]

[208] Cf. Barros, Manuel de Souza, *A década de vinte em Pernambuco*, edição do autor, Rio de Janeiro, 1972; PIMENTA, Joaquim, *Retalhos ao passado*, ed. Coelho Branco, Rio de Janeiro, 1949.

[209] LIMA BARRETO, A. H., *Marginália*, ed. Mérito, Rio de Janeiro, 1953, p. 218.

Teria Lima Barreto chegado a ler Marx? O que teria podido conhecer acerca do autor d'*O capital?* Octávio Brandão diz que procurou o autor de *Policarpo Quaresma* em diversas ocasiões, depois de 1919, e sempre o encontrou afogado no álcool: "Nunca o encontrei em condições de analisar, discernir e tomar posição."[210] Não se pode excluir, no entanto, a hipótese de que a embriaguez de Lima Barreto lhe servisse também, eventualmente, de proteção contra o doutrinarismo cacete do recém-convertido Brandão, imbuído da convicção de que, através do marxismo, poderia redimir a humanidade. Talvez para o garçom que lhe servia a bebida e não lhe cobrava nenhum comportamento consequente e digno, Lima Barreto pudesse opinar com maior espontaneidade. E, de fato, segundo entrevista concedida ao autor do presente trabalho, em 28/9/1981, Dinarco Reis, que leu o original das memórias do garçom José Lago Molares, que servia bebidas ao escritor, Lima Barreto teria sido a primeira pessoa que lhe falou de Marx a Lago Molares, naquela época.

O fato de que Lima Barreto tenha falado de Marx ao garçom não significa, evidentemente, que ele tenha se tornado marxista. Astrojildo Pereira opina, com sensatez: "Lima Barreto não era um marxista, longe disso, e nem se pode vislumbrar nos seus escritos nenhum pendor para trabalhos e estudos teóricos que o levassem a uma adesão plena às concepções filosóficas do marxismo. Desde jovem se afizera ao trato dos livros, mas sua formação sofria do mal muito comum do ecletismo, uma certa mistura de materialismo positivista, de liberalismo spenceriano, de anarquismo kropotkiniano e de outros ingredientes semelhantes."[211]

Entre a firme rejeição do "maximalismo" por Oliveira Vianna, por Jackson de Figueiredo e por Sampaio Dória, de um lado,

[210] BRANDÃO, Octávio, *Combates e batalhas,* ed. Alfa Ômega, São Paulo, 1978, p. 218.

[211] PEREIRA, Astrojildo, *Crítica impura,* ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1963, p. 39.

e a simpatia declarada de Joaquim Pimenta, do grupo *Clarté* e de Lima Barreto, de outro, ainda havia muito espaço para uma gama diversificada de atitudes que manifestavam curiosidade sem compromisso. Gilberto Amado (1887-1969), por exemplo, que se achava então no começo da sua carreira como homem de letras, interessou-se ligeiramente pelo comunismo, porém achou tolice pretender fazer propaganda dele no Brasil. Argumentou: "Se o maximalismo vencer na França, na Inglaterra ou nos Estados Unidos, nós o adotaremos aqui de um dia para o outro, haja ou não preparo ou propaganda."[212] Era uma visão lúcida, realista, da nossa situação periférica, da subordinação do nosso país aos movimentos que se realizavam nos grandes centros históricos do começo do século 20; mas, ao mesmo tempo, era uma visão bastante ingênua do comunismo, que, como toda revolução, não poderia prescindir de uma preparação adequada e de um trabalho prévio para surtir seus efeitos, superando as inevitáveis resistências, enfrentando com eficácia os interesses que teriam de ser contrariados.

3. A Revolução Russa e o anarco-comunismo no Brasil

A repercussão da Revolução Russa no movimento operário brasileiro se deu num momento de crise interna do referido movimento. A guerra de 1914-1918 facilitara um surto de industrialização, forçando a produção, aqui, de artigos que eram usualmente importados dos países beligerantes. A criação da Companhia Siderúrgica Mineira (mais tarde substituída pela Belgo Mineira), em 1917, e outras mudanças "que conferiam aos representantes da produção industrial maior peso político, não somente iniciavam o recuo da dominância das oligarquias rurais, como também conferiam ao movimento operário maior

[212] AMADO, Gilberto, *Aparências e realidades,* ed. Monteiro Lobato, São Paulo, 1922.

importância".[213] Caio Prado Júnior aponta o efeito impulsionador da guerra sobre a indústria brasileira: "Não somente a importação dos países beligerantes, que eram nossos habituais fornecedores de manufaturas, declina e mesmo se interrompe em muitos casos, mas a forte queda do câmbio reduz também consideravelmente a concorrência estrangeira."[214] A industrialização, por sua vez, acarretava um aumento do número de operários: entre 1907 e 1920, o proletariado brasileiro quase duplicou, e o número de estabelecimentos fabris quase triplicou, se elevando de 3.258 para 9.475.[215] E esse crescimento do proletariado cria novos problemas, novos desafios e novas dificuldades para as suas lideranças.

A liderança anarcossindicalista se destacara em várias greves, especialmente em 1917 e 1918. Em São Paulo, segundo Azis Simão, o movimento operário alcançou seu ponto mais alto, em todo aquele período, no ano de 1919, quando ocorreram no Estado 37 grandes greves (mais do que o número registrado ao longo dos quatro anos transcorridos de 1915 a 1918). Em seguida, porém, se verifica uma queda; e Azis Simão informa que de 1920 a 1929 ocorreriam em São Paulo apenas 50 greves, ao todo.[216]

No momento do refluxo, os líderes do movimento operário se viram colocados numa situação de perplexidade: eles não sabiam como dirigir um recuo organizado da massa em face da onda de repressão que se desencadeava. Os ativistas começaram a constatar que não dispunham de instrumentos teóricos adequados para tentar preservar, politicamente, ao menos algumas das conquistas obtidas no período anterior, nos anos do avanço. Generalizou-se

213 ALBUQUERQUE, Manoel Maurício de, *Pequena história da formação social brasileira*, ed. Graal, Rio de Janeiro, 1981, p. 548.

214 PRADO JR., Caio, *História econômica do Brasil*, ed. Brasiliense, São Paulo, 1959, p. 267.

215 SODRÉ, Nelson Werneck, "Contribuição à História do PCB. Antecedentes", *in Temas de ciências humanas*, São Paulo, nº 8, 1980.

216 SIMÃO, Azis, *Sindicato e Estado*, ed. Dominus e USP, 1966.

entre eles, então, o sentimento de que era preciso buscar novas formas de organização, para tornar o combate mais eficiente. A eficácia demonstrada pelos comunistas russos não podia deixar de repercutir intensamente no espírito dos lutadores. Numa entrevista concedida aos autores de *O ano vermelho*, um lutador anarquista dos mais destacados, Edgar Leuenroth – a quem já nos referimos (cf. 4.4) – não deixou dúvidas de que a Revolução Russa "teve repercussão favorável no Brasil, sendo recebida com simpatia e manifestações de apoio entre o elemento ativo do proletariado"[217]

A busca de novos caminhos e o entusiasmo provocado pela Revolução Russa ativaram, em 1919, um partido socialista, que tinha sido fundado em 1917, no Rio de Janeiro, por Nestor Peixoto de Oliveira. Em janeiro de 1919, a agremiação lançou o jornal *Folha nova*, que em maio do mesmo ano se transformou em revista e passou a se chamar *Tempos novos*. A revista era dirigida por Isaac Izeckson, pelo poeta Murilo Araújo, por Tertuliano Toledo de Loyola e por Francisco Santos. Alguns números traziam na capa fotos de Marx, de Engels e de Jean Jaurès. Mas os socialistas empenhados na fundação do novo partido não conseguiram sensibilizar o proletariado, sequer em ínfima parcela. Com base num depoimento de Murilo Araújo, os autores de *O ano vermelho* relatam o aparecimento do velho militante anarquista Pedro Matera, operário, a uma reunião dos socialistas que se realizava num cinema do Catumbi; Matera chegou, olhou e fez ironia: "Pensei que se tratava de uma reunião proletária e encontro meia dúzia de mocinhos bonitos."[218] Uma expressão inequívoca do fracasso dos socialistas se encontra num desabafo pessimista do pernambucano Alcides Rosa, ligado ao grupo *Clarté*. Num artigo intitulado "Previsões", que saiu em Recife, Alcides Rosa retoma a apreciação elitista de Estevam Estrella (cf. 4.2): o povo brasileiro

217 BANDEIRA, L. A. Moniz e outros, *O ano vermelho*, ed. cit., p. 160.

218 *Id., ibid.*, p. 156.

é uma "patuleia" "varada pela fome", um povo "degenerado pelo álcool, embrutecido pelo tabagismo, solapado pela sífilis"; um povo "sem energia, em consequência da alimentação deficientíssima, analfabeto, enfim" (*A hora social,* 29/5/1920).

Os caminhos da social-democracia, naquele momento, naquelas circunstâncias, eram caminhos que não levavam a lugar algum. Os mais inquietos entre os líderes anarquistas repeliam aquela alternativa, que lhes parecia demasiado bem-comportada, inócua e aparentemente destinada a permanecer estranha às massas trabalhadoras. A social-democracia não conseguia competir com outra tendência, que apontava na direção do *anarco-comunismo.*

Em 1919, então, foi fundado um primeiro partido comunista, no Brasil. José Oiticica (1882-1957), já mencionado (cf. 4.4) no presente trabalho, redigiu para esse partido uma espécie de programa, intitulado "Princípios e fins do comunismo". Era um texto de inspiração claramente anarquista, expondo ideias paleopolíticas, formulações moralistas, condenando o alcoolismo e a prostituição (que "corrompem e degeneram o povo"). No mesmo ano, Antônio Candeias Duarte e Edgar Leuenroth publicaram um folheto com o título *O que é o maximismo ou bolchevismo.* O subtítulo era: "Programa Comunista". Na realidade, se tratava de outro texto que se limitava a reafirmar os tradicionais princípios do anarquismo. As posições do *anarco-comunismo,* por conseguinte, eram as velhas posições do anarquismo, fazendo pequenas concessões terminológicas à Revolução Russa.

Os *anarco-comunistas* difundiram suas opiniões primeiro através do jornal *Spartacus* e depois através do jornal *A voz do povo.*

4. Do anarquismo ao comunismo: Astrojildo Pereira

Um dos ativistas que mais se destacaram na difusão das convicções *anarco-comunistas* foi Astrojildo Pereira Duarte Silva (1890-1965), que desde 1911 se dedicava em regime de tempo integral à pregação das teorias de Bakunin, Kropotkin e Malatesta. Era um jornalista muito inventivo; para suprir a falta de colaboradores nos pequenos jornais do movimento operário, usava diversos pseudônimos, entre os quais Astper, Tristão, Pedro Sambê, Alex Pavel, Cunhambebe, Máximo X e Aurélio Corvino. Além disso, para animar os jornalecos, chegava até a polemizar consigo mesmo, servindo-se dos distintos colaboradores cujos nomes inventara, lançando-os uns contra os outros.

Astrojildo se definia como "um intransigente libertário". Quando *Spartacus* acabou, Astrojildo fez uma doação de vários contos de réis, que ganhara na loteria, para sustentar *A voz do povo.*[219] Na medida, porém, em que recebia informações novas sobre o que estava se passando na Rússia, foi sendo levado a rever o antigo ideário ácrata. O *anarco-comunismo* durou pouco: foi dilacerado pelas divergências internas. Muitos anarquistas se escandalizaram com a repressão exercida pelo poder soviético contra os seguidores russos de Kropotkin. Pouco depois, também as notícias relativas às ações militares do Exército Vermelho contra a tropa camponesa do anarquista ucraniano Nestor Makhno causaram consternação nos meios libertários. Astrojildo, contudo, procurou superar a perplexidade aprofundando seus estudos sobre o bolchevismo.

Astrojildo não estava sozinho; outros anarquistas manifestavam essa mesma tendência. Formaram-se grupos comunistas em vários lugares do Brasil. Textos de Lenin começaram a aparecer na imprensa ligada ao movimento operário. Já em março de 1919, o semanário *Alba rossa,* editado em italiano, em São Paulo, havia publicado um artigo de Lenin sobre a paz de Brest-Litovski; em

[219] DULLES, John W. Foster, *Anarquistas e comunistas no Brasil,* ed. Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1973, p. 106. Uma excelente reconstituição da trajetória de Astrojildo como anarquista se encontra em FEIJÓ, Martin Cezar, *Formação política de Astrojildo Pereira (1890-1920),* ed. Novos Rumos, São Paulo, 1985.

agosto de 1919, o *Spartacus* também tinha publicado a "Mensagem aos Trabalhadores Americanos", de Lenin. Em novembro de 1919, *A hora social,* em Recife, publicou o texto da primeira Constituição da União Soviética. Em março de 1921, *A vanguarda,* de São Paulo, publicou o discurso pronunciado por Clara Zetkin no congresso de fundação do Partido Comunista da França, em Tours.[220]

Em 1921, os preparativos para a fundação do Partido Comunista do Brasil se aceleraram: no primeiro semestre daquele ano, teria passado por São Paulo um misterioso representante de uma importante fábrica de tecidos de Manchester, Inglaterra. Na realidade, tratava-se de um colaborador da recém-fundada Internacional Comunista (Komintern), segundo relato do escritor Afonso Schmidt, que se refere a ele como "o cometa de Manchester". O homem teria entrado em contato com Edgar Leuenroth e, por intermédio deste, chegado a Astrojildo Pereira; assim, Astrojildo teria sido estimulado a fundar um autêntico Partido Comunista no Brasil (*Jornal de São Paulo,* 17/2/1946).

Michel Zaidan, na introdução que escreveu para uma coletânea de artigos escritos por Astrojildo de 1922 a 1924 (editada em 1980), acha que essa história pertence "mais à lenda, ou ao anedotário do partido, e por isso nenhuma influência de peso terá sobre a linha a ser adotada pelo partido". E acrescenta: "Essa 'estória' pretende dar conta do papel da Internacional Comunista nas origens do PCB. Entretanto, para avaliar a relevância do tal 'cometa' (presumível delegado da IC para a América Latina) na história do partido, basta lembrar que o CCE, em seu relato sobre a fundação do PCB, não lhe faz a menor referência.[221]

[220] PEREIRA, Astrojildo, *Formação do PCB,* ed. Vitória, Rio de Janeiro, 1962, p. 28.

[221] PEREIRA, Astrojildo, *Construindo o PCB (1922-1924),* ed. Livraria Editora Ciências Humanas, São Paulo, 1980. A introdução está retomada em ZAIDAN, Michel. *PCB (1922-1929),* ed. Global, São Paulo, 1985.

Fragmon Carlos Borges, escrevendo sobre o assunto, assumiu posição diversa da de Zaidan. Admitindo que não podemos saber até que ponto é inteiramente verídico o depoimento de Afonso Schmidt, escreveu que não se pode garantir sua veracidade histórica; porém acrescentou: "O recorte deste artigo faz parte do arquivo deixado por Astrojildo Pereira. Nele não consta nenhuma anotação de Astrojildo, como ele costumava fazer quando tinha algum reparo importante sobre o texto" (artigo publicado na revista *Estudos,* nº 2, 1971, sob o pseudônimo de Thomaz Ramos Neto). O fato de Astrojildo nunca ter desmentido Afonso Schmidt (tendo conhecimento do artigo), o fato de a Internacional Comunista ter comprovadamente enviado agentes a vários países nos primeiros anos da sua atividade e o fato de Afonso Schmidt (1890-1964) ser um escritor de reconhecida probidade intelectual, a nosso ver, pesam mais do que a omissão de qualquer referência ao encontro do "cometa de Manchester" com Astrojildo no relato da fundação do PCB pelo CCE (ou, mais exatamente, pela CCE, isto é, pela Comissão Central Executiva), já que se tratou de um encontro *pessoal* de Astrojildo com o "cometa". Além disso, há outras omissões no relato da CCE: nele não consta qualquer referência à fundação do Centro Comunista de Passo Fundo e à criação da Liga Comunista de Livramento, no Rio Grande do Sul, por iniciativa de Santos Soares (1890-1951).[222]

Há, no entanto, um ponto no qual Zaidan nos parece estar, substancialmente, com razão: é na convicção que ele tem da escassa importância prática da ação direta da Internacional Comunista sobre o PCB no período em que este foi fundado. O que se empreendeu, na época, dependia de decisões tomadas aqui, com absoluta autonomia e sob a completa responsabilidade de ativistas do movimento operário brasileiro. A influência exercida pela Internacional Comunista

[222] LINHARES, Hermínio, "O comunismo no Brasil", *in Revista brasiliense,* nº 25, São Paulo, 1959.

consistia apenas no fato de ela ter sido criada, no fato de ela existir e de ela esperar que os comunistas brasileiros se organizassem. O PCB não foi criado pela IC: foi criado por gente que atuava no nosso país, que se orientava em função da nossa realidade. Um destaque especial cabe a Astrojildo Pereira: foi ele quem mais se empenhou em colocar em contato, uns com os outros, os diversos grupos comunistas formados em distintos pontos do Brasil; foi ele quem fundou, no Rio de Janeiro, a revista *Movimento comunista,* o primeiro periódico comunista criado no país, publicação que veio a desempenhar um papel decisivo na fundação do PCB.

5. A fundação do Partido Comunista do Brasil

Ao congresso de fundação do novo partido, realizado de 25 a 27 de março de 1922 – cerca de quatro anos após a fundação do PC da Argentina – compareceram nove delegados, representando os 73 membros que a agremiação conseguira arregimentar no conjunto do país.[223] Embora Astrojildo Pereira tivesse se destacado na preparação do congresso, foi eleito secretário-geral – por proposta do próprio Astrojildo – o barbeiro Abílio de Nequete, nascido no Líbano, em Fia-El-Khoura, 1888, radicado no Rio Grande do Sul desde 1902. Abílio de Nequete era ligado ao PC do Uruguai e havia fundado, junto com Carlos Toffolo e Otávio Engist, a União Maximalista de Porto Alegre (carta de Lenine Nequete, 10/8/1984). Abílio de Nequete (1888-1960) compareceu ao congresso como representante não só da União Maximalista como do PC do Uruguai e do Escritório de Propaganda da Internacional Comunista para a América do Sul.[224]

Os outros sete delegados, além de Astrojildo Pereira e Abílio de Nequete, eram: Cristiano Coutinho Cordeiro, professor, advogado,

[223] PEREIRA, Astrojildo, *Formação do PCB,* ed. cit., p. 46.
[224] *Id., ibid.*

funcionário público, de Recife (Pernambuco); Hermogêneo Silva, eletricista, de Cruzeiro, cidade onde havia um importante entroncamento ferroviário no Estado de São Paulo; João da Costa Pimenta, operário gráfico, que viria a liderar uma greve significativa em São Paulo no começo de 1923; Joaquim Barbosa, alfaiate, do Rio de Janeiro; José Elias da Silva, ativista que viajou pelo Norte do Brasil, exerceu vários ofícios, era funcionário de uma escola pública em Marechal Hermes, subúrbio da cidade do Rio de Janeiro; Luiz Peres, artesão vassoureiro, do Estado do Rio de Janeiro; e Manuel Cendón, alfaiate, nascido na Espanha, que tinha vivido na Argentina antes de se radicar no Brasil. Os nove delegados que fundaram o PCB elegeram uma direção integrada por Abílio de Nequete, Astrojildo, Luiz Peres, Antônio Cruz Júnior e Antonio Canellas; os suplentes eram Cristiano Cordeiro, Rodolfo Coutinho, Joaquim Barbosa, Manuel Cendón e Antônio de Carvalho.

Infelizmente, não foram preservadas informações suficientes a respeito de alguns desses fundadores e primeiros dirigentes do PCB. Talvez essa deficiência possa ser explicada, até certo ponto, a partir da própria falta de compreensão que eles tinham do alcance do que estavam fazendo e da relevância da iniciativa que estavam tomando: talvez não estivessem em condições de extrair todas as consequências da convicção de que com eles se iniciava um processo histórico duradouro (ao ser fundado, o PCB, na cabeça de seus criadores, não estava inteiramente seguro de que ia durar tanto quanto durou). Por outro lado, contudo, a repressão se encarregou de destruir informações que poderiam ter sido úteis à reconstituição historiográfica: já em junho de 1923, a polícia do Rio de Janeiro confiscou os arquivos do PCB.[225]

[225] CHILCOTE, Ronald H., *PCB. Conflito e integração,* ed. Graal, Rio de Janeiro, 1982, p. 63.

Apesar da deficiência reconhecida nas informações, pode-se constatar que, em sua imensa maioria, os dirigentes e ativistas da nova agremiação provinham da militância anarcossindicalista. Com exceção de Manuel Cendón, nenhum deles tinha tido ocasião de viver uma experiência de atividade política social-democrática. Nenhum deles se interessou por uma eventual revisão crítica das tentativas de organização da social-democracia no Brasil: todos se empenharam em ignorar o que tinha acontecido nessa área, na transição do século 19 para o século 20.

Praticamente todos eles eram mal informados a respeito das concepções de Marx, tinham noções extremamente vagas do marxismo. O único que teria algum conhecimento específico das ideias de Marx era o espanhol Manuel Cendrón. Heitor Ferreira Lima, em suas memórias, o descreve como "solteirão, baixinho", e diz dele: "De origem espanhola, fora criado em Buenos Aires, onde militara no Partido Socialista, tendo conhecido Alfredo Palacios, Juan B. Justo (tradutor de *O capital,* de Marx), José Ingenieros e outros, com razoável conhecimento do marxismo."[226] Moisés Vinhas, por sua vez, escreve que Cendón aprendera "rudimentos de teoria marxista",[227] Mesmo que tenha conhecido mais do que meros "rudimentos" e tenha chegado a possuir efetivamente um "razoável conhecimento" do marxismo, Cendón não parece ter exercido substancial influência no aprendizado teórico de seus companheiros: já em 1927, segundo Octávio Brandão, o militante espanhol estava doente. "Levaram-no para a Santa Casa de Misericórdia, à Rua Santa Luzia. Aí serviu de cobaia para as experiências dos estudantes. Foi hostilizado pelas religiosas, 'irmãs de caridade', porque era ateu e recusava a converter-se." E Brandão conta: "Fui visitá-lo na Santa

[226] LIMA, Heitor Ferreira, *Caminhos percorridos,* ed. Brasiliense, São Paulo, 1982, p. 39.

[227] VINHAS, Moisés, *O partidão: a luta por um partido de massas (1922-1974),* ed. Hucitec, São Paulo, 1982, p. 6.

Casa. Ele atravessava os últimos dias de vida. Não podia conversar, nem levantar o braço. Apertou minha mão, moribundo, disse-me entre dentes: 'Ah, velha guarda!' Não pôde mais pronunciar uma palavra. Dias depois, faleceu."[228] Cendón só teve, portanto, cinco anos para transmitir aos companheiros aquilo que teria podido chegar a conhecer, em matéria de teoria: não consta, porém, que nesse período sua atuação – nessa área específica – tenha produzido efeitos marcantes.

6. Os comunistas e os anarquistas

De maneira geral, os fundadores e primeiros ativistas do PCB faziam um sincero esforço no sentido de superar a herança ideológica pequeno-burguesa, por eles identificada sobretudo no anarquismo. Astrojildo Pereira sustentava, por exemplo, que o movimento operário precisava de centralização e disciplina, para evitar a dispersão e a irresponsabilidade (janeiro de 1922), embora ressalvasse que o confronto das ideologias denotava "vitalidade e bravura" (março de 1922); e recomendava que as discussões se fizessem de modo a "evitar e desviar sistematicamente todas as mesquinhas questões pessoais, as diatribes e os desaforos" (julho de 1922).[229]

Os comunistas se empenhavam, nesses quatro primeiros meses de atuação organizada, em *persuadir* os ex-companheiros anarquistas e anarcossindicalistas. Criticavam-nos, mas evitavam destruir as pontes que poderiam manter as duas partes em ligação. Sebastião Figueiredo, comunista, procurava explicar aos anarquistas que as posições que adotara não representavam o rompimento total com os ideais ácratas que havia professado até a véspera: "na minha consciência" – explicava – "sinto-me tão anarquista como

[228] BRANDÃO, Octávio, *Combates e batalhas,* ed. cit., p. 336.

[229] PEREIRA, Astrojildo, *Construindo o PCB,* ed. cit.

os que mais o sejam" (artigo publicado em *Vanguarda,* São Paulo, 9/3/1922). E José Gil Diéguez também se dirigia aos anarquistas com o argumento de que a adesão à Terceira Internacional era necessária à transformação do proletariado em classe dirigente, quer dizer, era imprescindível à "realização completa do ideal anárquico-comunista" (artigo publicado em *O internacional,* São Paulo, 1/6/1922).[230]

Já no segundo semestre de 1922, contudo, as relações entre os representantes das duas correntes se deterioraram; a evolução dos acontecimentos na Rússia era avaliada de ângulos que se excluíam reciprocamente. Astrojildo lamentou que os anarquistas fizessem coro com a imprensa burguesa e descambassem para o antissovietismo. Fábio Luz chamou Astrojildo de "vira-casaca"; disse que Astrojildo tinha tido um emprego público e, "da temporada em que esteve a sugar a teta do Estado, no estábulo do Tesouro Nacional, lhe ficou nos lábios o bom gostinho do leite" *(A plebe,* 23/9/1922). Astrojildo replicou a Fábio Luz, acusando-o de abandonar o terreno da luta de classes para tornar-se um "filantropo"; e perguntando, então, sarcasticamente: "Por que não ingressa (...) na Liga Vegetariana, na Sociedade Protetora dos Animais? Aí estará ele em seu verdadeiro posto de paladino da humanidade em geral?" (outubro de 1922).[231]

Para avaliarmos corretamente as condições em que se dava a controvérsia, precisamos levar em conta o fato de que, no plano político, os comunistas estavam levando clara vantagem sobre os anarquistas, já que estes eram vistos como os principais responsáveis pelas debilidades de liderança do movimento operário, então em refluxo. Além disso, as discussões começavam a se travar, cada vez mais, em torno da União Soviética; e o debate sobre os princípios

230 DULLES, John W. Foster, *Anarquistas e comunistas no Brasil,* ed. cit., p. 153.

231 PEREIRA, Astrojildo, *Construindo o PCB,* ed. cit.

teóricos ia ficando, na realidade, subordinado à controvérsia gerada pela Revolução Russa e pelo leninismo. A União Soviética era a encarnação concreta do que podiam as posições dos comunistas. Mais do que isso: era, também, uma força material e uma potência "espiritual" da qual os comunistas podiam vir a receber precioso apoio. Sheldon Leslie Maram escreve, a propósito: "Depois da Revolução de Outubro, os organizadores marxistas já podiam receber amparo psicológico e material de uma nação revolucionária. Os anarquistas não tiveram esse privilégio."[232]

7. As primeiras contradições internas dos comunistas

Para aproveitar a vantagem que tinham sobre os anarquistas, entretanto, os comunistas precisavam resolver os problemas que, logo no início, ameaçavam a unidade interna do partido; e precisavam alcançar uma *legitimação* que assegurasse a sobrevivência da agremiação (se não conseguisse se *legitimar,* o PCB corria o risco de desaparecer, como já tinham desaparecido no Brasil, antes dele, tantos partidos operários).

A primeira crise com que o PCB se defrontou foi gerada a partir de seu secretário-geral: em julho, cerca de três meses após a fundação, o PCB foi empurrado para ilegalidade, na onda de repressão que se seguiu ao levante do Forte de Copacabana; Abílio de Nequete foi preso pela polícia carioca, renunciou ao cargo de secretário-geral e voltou para o Rio Grande do Sul. Octávio Brandão diz que Abílio de Nequete era "um fanfarrão e charlatão" e afiança que, depois de ter sido ameaçado na cadeia, ele "saiu completamente avacalhado".[233] Cristiano Cordeiro também sustenta a versão segundo a qual Nequete ficou abalado com a prisão.[234] Os filhos de Nequete negam

232 MARAM, Sheldon Leslie, *Anarquistas, imigrantes e o movimento operário brasileiro,* ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1979, p. 84.

233 BRANDÃO, Octávio, *Combates e batalhas,* ed. cit., p. 243.

234 DULLES, John W. Foster, *Anarquistas e comunistas no Brasil,* ed. cit., p. 149.

que a renúncia ao posto de secretário-geral tenha se devido à prisão e anunciam para breve a publicação das memórias do pai, em que ele se defende e expõe suas razões, acusando o grupo dirigente que o cercara no Rio de Janeiro de persistir em tendências próximas ao anarquismo (cf. entrevista de Edson Curie de Nequete, 25/10/1982; e carta de Lenine Nequete, 10/8/1984).

A publicação das memórias de Abílio de Nequete pode, certamente, contribuir para elucidar aspectos significativos da ação do PCB nesse período. De qualquer forma, entretanto, a trajetória posterior do primeiro secretário-geral da agremiação sugere que o marxismo dele não era muito sólido. Já em 1924, Abílio de Nequete submetia o marxismo a uma drástica revisão, em um folheto intitulado *Tecnocracia ou o 5º Estado*; ele afirmava, por exemplo, que o proletariado não tinha condições para ser o protagonista da revolução socialista e que esta precisaria ser realizada pelos tecnocratas. Nequete apresentava sua doutrina como um "desdobramento da de Carlos Marx", porém – dizia – "amputamos-lhe o lado gangrenado, o operariado, e o substituímos pelos técnicos". Vivendo pobremente, Abílio de Nequete escreveu e, com imensas dificuldades, publicou vários folhetos, nos quais desenvolveu a doutrina do "evidentismo", cujo pioneiro seria Moisés, "o primeiro legislador anticapitalista" da história da humanidade (embora prejudicado pela estreiteza do judaísmo). A "sociologia evidentista" acolhia a crença na reencarnação das almas (embora divergindo de Alan Kardec) e propiciava a "solução definitiva e civilizada da questão social".

Outra grave crise interna do PCB foi gerada a partir de um outro dos seus dirigentes: Antonio Bernardo Canellas. O PCB aproveitou o fato de Canellas estar na Europa, elegeu-o membro de sua direção e lhe atribuiu a missão de ir a Moscou, obter o reconhecimento oficial da Internacional Comunista. Canellas compareceu ao 4º Congresso da IC, que se realizou de 5 de novembro a 5 de dezembro de 1922.

Canellas não foi admitido entre os 408 delegados, que representavam 58 países, mas pôde fazer uso da palavra e participou enfaticamente dos debates. Em uma de suas intervenções, teria aparteado Trotsky e este, segundo consta, o chamou ironicamente "le phénomène de l'Amerique du Sud".

O "caso Canellas" é lembrado em *O ano vermelho,* de Moniz Bandeira, Clóvis Melo e Aristélio T. Andrade. O historiador Edgard Carone o analisa em um artigo publicado no nº 1 da revista *Memória e história* (da Livraria Editora Ciências Humanas, de São Paulo, 1981): "Uma polêmica nos primórdios do PCB: o incidente Canellas e Astrojildo (1923)." Canellas afirmou em Moscou que o PCB tinha 500 militantes e se irritou quando o delegado uruguaio e o delegado argentino suscitaram "dúvidas e contestações tão absurdas quão intempestivas e irritantes". Sua postura em relação ao delegado argentino, José Fernando Penelón – já mencionado no presente trabalho (cf. 2.7) – deixa entrever a força de um sentimento muito difundido entre os brasileiros da época, de rivalidade em relação aos argentinos, Canellas fala no "ar pedantesco de catedrático convencido" de Penelón e se refere até a "sua pretensiosa cabeleira à Renan". E comenta: "Na Europa, a Argentina é ordinariamente tida como o país *leader* da América do Sul. No Comintern, essa opinião tem curso oficial. Os delegados argentinos, explorando-a habilmente, procuraram fazer-se passar por orientadores da ação comunista em toda a Sul-América. Isso explica o empenho deles em intervir nos negócios internos do PC do Brasil."[235]

Inconformado com as críticas que lhe foram feitas em Moscou, o emissário do PCB regressou ao Brasil, sem ter conseguido obter o reconhecimento oficial da IC. Uma comissão designada pela Internacional para tratar das questões sul-americanas havia

[235] VINHAS, Moisés, *O partidão,* ed. cit., p. 43.

concluído que o PCB conservara "restos da ideologia burguesa, sustentados pela presença de elementos da maçonaria e influenciados por preconceitos anarquistas". Canellas, de volta ao seu país, admitiu que os comunistas brasileiros não eram "ainda uns eruditos da teoria marxista", porém insistiu na recusa da crítica, tal como ela fora formulada; sustentou que a direção do PCB devia discutir com a direção da Internacional.[236]

Astrojildo e os demais dirigentes se deram conta, imediatamente, de que o PCB havia sofrido uma grave derrota. O reconhecimento era vital – e urgente – para a agremiação. O empenho em se fazer reconhecer não significava, na época, subordinar-se, servilmente, a um comando exterior: os comunistas daqueles anos consideravam a Revolução Russa e a fundação da URSS uma *parte da revolução mundial;* a direção da Internacional Comunista ainda não estava, aos olhos deles, reduzida a um mero apêndice da direção do PC soviético. A direção da Internacional Comunista, aliás, ainda não dispunha, no começo dos anos de 1920, de condições materiais e técnicas para estabelecer um controle efetivo – exercido a distância – de partidos comunistas recém-formados e que atuavam em contextos tão remotos e obscuros como os contextos dos países latino-americanos. A inserção do PCB no movimento comunista mundial lhe conferiria, assim, a almejada legitimação, sem lhe anular a autonomia. Astrojildo e os demais dirigentes do PCB discordaram, então, do enfoque de Canellas. Entenderam que o PCB precisava se beneficiar, imediatamente, da importância já assumida pelo movimento comunista internacional. No momento em que Canellas falhava em Moscou na obtenção do reconhecimento da agremiação, o presidente Epitácio Pessoa, transmitindo o cargo ao presidente Artur Bernardes, no Rio de Janeiro, comentava o levante do Forte de Copacabana e acenava com o fantasma do *bolchevismo,* "a

[236] O relatório está em VINHAS, Moisés, *O partidão,* ed. cit., pp. 18 a 62.

pairar como ave de presa sobre os escombros da nação" (15/11/1922). Essa referência dava testemunho do poder que já estava sendo atribuído ao movimento comunista internacional; os dirigentes do PCB se sentiam ansiosos para aproveitar a aura ligada a esse poder. Na medida em que Canellas não avaliava toda a extensão de tal ansiedade, ele se isolava na direção do partido; acabou sendo derrotado e expulso.

A posição de Canellas era, certamente, marcada pelo irrealismo político.[237] Isso não quer dizer, contudo, que entre as observações que ele fazia em seu relatório não pudessem ser encontradas advertências lúcidas, algumas até com sabor de profecia, Canellas não era nada forte em matéria de teoria; seu pensamento estava bastante impregnado de preconceitos cientificistas. Sua visão de ética, por exemplo, estava fundamentada numa compreensão crassamente "reducionista" do materialismo histórico, segundo a qual tudo aquilo a que se dava o nome de moral não passava de um subproduto da organização social e política dos homens (o marxismo, "por sua própria natureza", seria "amoral"). Em sua abordagem dos problemas das sociedades latino-americanas, por outro lado, Canellas se mostrava convencido de que os nossos povos oscilavam entre as explosões de violência inconsequentes e uma atitude de resignação passiva, fatalista, por força de certa predisposição étnica, já que os "negros" e "certos povos indígenas" seriam "predispostos à idolatria e à obediência fanática".[238] Quando, porém, Canellas fazia observações empíricas, ele era capaz de registrar fenômenos altamente significativos. Uma das passagens mais argutas do relatório é aquela em que ele adverte seus companheiros para algo que estava acontecendo na URSS e que viria a se tornar um dos traços mais

[237] Canellas atuou "de maneira tão pouco hábil que ficou completamente isolado" (CANALE, Dario, *Surge a seção brasileira da Comintern,* p. 337, mímeo).

[238] VINHAS, Moisés, *O partidão,* ed. cit, pp. 28 e 33.

característicos do chamado "marxismo-leninismo"; Canellas diz que em Moscou se estava elaborando algo como uma *nova escolástica:* "Todos os problemas humanos, todos os fenômenos históricos, têm as suas denominações apropriadas, já achadas, dispostas em série, catalogadas segundo um plano sistemático. Quando um fato qualquer parece querer extravasar de dentro desses moldes, lima-se um pouco a realidade, força-se a lógica e a razão, contanto que ele entre no termo sistemático que a técnica lhe designa." E Canellas opinava: "Não concordo com semelhante prática. Acho preferível deixar-se o pensamento livre: depois, ver-se-á se o que ele produziu confere ou não com o que 'Marx disse'. Esse sistema de em tudo procurar-se achar, *a priori,* uma concordância com o pensamento de Marx pode determinar erros deploráveis e uma certa falta de perspectiva diante dos fenômenos sociais."[239]

[239] *Id., ibid.,* p. 27.

6. O PCB e os intelectuais; aplicação do marxismo à realidade brasileira

A gente vai contra a corrente
até não poder resistir,
na volta do barco é que sente
o quanto deixou de cumprir.
Chico Buarque de Holanda, *Roda Viva*

Nos anos de 1920 se processava uma diversificação na sociedade brasileira; as camadas médias e a pequena burguesia emergiam para um papel mais significativo do que aquele que haviam desempenhado na década que precedera a Primeira Guerra Mundial. Um exame dos dados proporcionados pelos recenseamentos de 1872, 1890 e 1920 mostra que a população urbana vinha crescendo mais ou menos na mesma proporção que a população geral do país: correspondia a cerca de 10% da população global. Foi nos anos de 1920 que a população urbana começou a crescer, de fato, mais do que a população rural (e no censo de 1940 já apareceria com mais de 30% do conjunto da população brasileira). Estavam sendo criadas, portanto, condições favoráveis para que a pequena burguesia urbana interferisse mais energicamente na vida política e cultural.

Nas preocupações de numerosos intelectuais dessa época se refletem as aspirações e inquietações das camadas médias. Em vários momentos, tais aspirações e inquietações se cruzaram com os ideais do socialismo. As concepções de Marx, então, apareciam no horizonte, embora com frequência permanecessem vagas, confusas e um tanto assustadoras.

O PCB, recém-fundado, não conseguia promover uma difusão eficiente do pensamento de Marx. Primeiro, porque os próprios dirigentes comunistas conheciam mal os escritos do pensador que citavam. Depois, porque, além de ideologicamente mal apetrechados, os comunistas só dispunham de meios materiais extremamente precários. Até 1926, os escassos recursos levantados eram investidos na agitação e não sobrava praticamente nada para estudos e publicações teóricas.

Mais grave ainda do que a deficiência na difusão das concepções de Marx era a deficiência na aplicação do marxismo à interpretação da realidade brasileira, como momento crucial do projeto transformador, revolucionário, característico dos comunistas.

1. Esforços e limitações dos primeiros militantes do PCB

Apesar de todos os obstáculos que a situação colocava no caminho deles, os comunistas brasileiros daquele período tomaram iniciativas importantes, que não podem ser esquecidas. Em 1923, Octávio Brandão traduziu, do francês (da edição cuidada pela filha de Marx, Laura Lafargue), o *Manifesto comunista,* de Marx e Engels. A tradução foi publicada pelo jornal *Voz cosmopolita,* do Rio de Janeiro. No ano seguinte – 1924 – Samuel Speiski publicou-a em livro, em Porto Alegre. Anteriormente, em 1919, o engenheiro Georg Magh tinha empreendido uma tradução do famoso texto, que, no entanto, não chegou a ser divulgada na íntegra. A tradução de Brandão é um marco na divulgação das ideias de Marx no Brasil. *O Manifesto* chegou ao nosso país com quase 80 anos de atraso. Mesmo assim, foi considerado "subversivo", exemplares foram apreendidos e a polícia anunciou que ia incinerá-los.[240] O jornal carioca *A rua* ridicularizou o que estava acontecendo com a edição brasileira do *Manifesto,*

[240] BRANDÃO, Octávio, *Combates e batalhas,* ed. Alfa Ômega, São Paulo, 1978, p. 242.

afiançando que o Brasil era o "país que por último o editou" (*A rua,* 4/7/1924).

Outra iniciativa a ser lembrada: de maio a julho de 1925, o PCB editou, com imenso esforço, o semanário *A classe operária,* que foi fechado pela polícia. Os comunistas, abnegados, não desanimavam: em 7 de novembro de 1925, o PCB lançou um folheto comemorativo do oitavo aniversário da tomada do poder pelo partido de Lenin, na Rússia; e em janeiro de 1926 lançou outro folheto para recordar Lenin no segundo aniversário de sua morte.[241]

O que se fazia, entretanto, não podia produzir efeitos substanciais na modificação do estado de coisas existente. O grande êxito da direção do PCB nos seus primeiros anos de vida está em ter conseguido assegurar a sobrevivência da agremiação: foi uma vitória estritamente prática. Astrojildo Pereira foi, em 1924, com Rodolfo Coutinho, para Moscou e – graças à ajuda do argentino Rodolfo Ghioldi – conseguiu, finalmente, obter para o PCB o reconhecimento oficial da condição de "Seção Brasileira da Internacional Comunista". E Octávio Brandão, no mesmo ano, logo após a morte de Lenin, tratou de fortalecer a vinculação legitimadora do PCB com o movimento comunista internacional e com o modelo soviético, aderindo pioneiramente ao "marxismo-leninismo", usando pela primeira vez a expressão em nossa terra, num artigo publicado no *Correio da manhã,* com o pseudônimo de "Fackel".[242]

No plano da aquisição e difusão de conhecimentos teóricos, entretanto, as coisas progrediam muito lentamente. Os comunistas brasileiros, em geral, admitiam que conheciam muito mal os textos "clássicos" do comunismo. Heitor Ferreira Lima, em suas memórias, escreve: "Bem pouca coisa conhecíamos diretamente de Marx e

[241] PEREIRA, Astrojildo, *Formação do PCB,* ed. Vitória, Rio de Janeiro, 1962, p. 73.
[242] BRANDÃO, Octávio, *op. cit.,* p. 261.

Engels". E acrescenta: mesmo "obras fundamentais de Lenin", como o livro *Que fazer?*, a polêmica com os *narodniki* e o estudo sobre o desenvolvimento do capitalismo na Rússia, "eram ignoradas".[243] Outro comunista histórico, Leôncio Basbaum, recorda o início de sua militância, em meados dos anos de 1920, e se lembra de ter recebido a incumbência de dar um curso sobre *O capital*, de Marx, para operários. Como não tinha lido o livro, Basbaum se declarou impossibilitado de cumprir a tarefa; deram-lhe, contudo, um resumo d'*O capital* para ler e acabou ministrando o curso.[244]

Mesmo homens de grande curiosidade intelectual, como Astrojildo Pereira e Cristiano Cordeiro, embora fossem autênticos devoradores de livros, reconheciam-se mal informados a respeito das concepções de Marx. No começo de 1922, em Recife, um professor sergipano de Direito Administrativo, ao regressar de uma viagem à Europa, declarou que o socialismo era "coisa morta": era Aníbal Freire. Com a modéstia que lhe é peculiar,[245] Cristiano Cordeiro se considerou despreparado para enfrentar o ilustre contendor e procurou quem estivesse em condições de defender o socialismo. Em carta ao autor do presente trabalho, relata: "Tratei de conseguir entre os intelectuais mais chegados a nós o contraditor de tão aberrante afirmativa *ex cathedra*. Foi em vão que procurei, até entre os estudantes mais entusiastas e afinados conosco, um que concordasse em representar de David para enfrentar o Golias sergipano, sem dúvida de palavra brilhante, mas de frágil consistência... Em tal conjuntura, o que fazer? Precisamente o que fiz e do que não me arrependi: bati mão da caneta e, após algumas noites maldormidas, tinha concluído nossa resposta" (carta de 25/9/1981).

[243] LIMA, Heitor Ferreira, *Caminhos percorridos*, ed. Brasiliense, São Paulo, 1982, p. 66.

[244] BASBAUM, Leôncio, *Uma vida em seis tempos: memórias*, ed. Alfa Ômega, São Paulo, 1976.

[245] CAVALCANTI, Paulo, "Cristiano Cordeiro, um exemplo de modéstia revolucionária", *in Vidas secas*, Recife, nº 1, junho de 1980.

A resposta de Cristiano Cordeiro a Aníbal Freire ("Doutrina contra doutrina") era a expressão de um espírito generoso, inteligente, mas pouco familiarizado com os aspectos mais originais da filosofia de Marx. Cristiano Cordeiro ainda misturava sob a denominação genérica de "sumidades da cultura socialista" os nomes de "Karl Marx, Frederico Engels, Miguel Bakunine, Pedro Kropotkin e Eliseu Reclus"; e caracterizava o conflito do socialismo com o capitalismo, de um ângulo certamente estranho ao pensamento de Marx, como "o eterno conflito entre a Verdade e o Erro, que uma vez ainda se digladiam, agora na arena da realidade econômica, e travam mais uma batalha decisiva na história da civilização".[246]

2. Octávio Brandão e a dialética: um mal-entendido

Astrojildo Pereira era discreto, como Cristiano Cordeiro. Depois que assumiu a secretaria-geral do PCB, em substituição a Abílio de Nequete, colocou-se, voluntariamente, em segundo plano, no que se refere à elaboração ideológica da agremiação. O posto de primeiro violino foi ocupado por Octávio Brandão (1896-1980), alagoano, ex-anarquista, que aderiu ao PCB em outubro de 1922.

Astrojildo e Brandão eram pessoas muito diferentes. Astrojildo era discreto, bem-humorado, aberto ao diálogo, acessível, indulgente, sensível às sutilezas e complexidades da condição humana e por isso mesmo grande admirador de Machado de Assis, sobre quem escreveu um livro: *Machado de Assis (Ensaios e apontamentos avulsos)*, ed. Livraria São José, 1959. Brandão era um asceta, carismático, presunçoso, ostentava uma cultura que nunca chegou efetivamente a dominar, impunha esquemas simplificadores a realidades bastante complexas, falava como se fosse o "dono" da revolução e – naturalmente – desprezava Machado de Assis, *contra* quem escreveu um livro: *O*

[246] CORDEIRO, Cristiano, "Doutrina contra doutrina", *in Memória e história*, ed. Livraria Editora Ciências Humanas, São Paulo, 1982.

niilista Machado de Assis, ed. Organização Simões, 1958. Nos anos de 1920, porém, Brandão era mais inventivo que Astrojildo, mais audacioso intelectualmente, e coube a ele a primeira tentativa de interpretação da realidade brasileira à luz do marxismo.

Antes de analisar o Brasil, Octávio Brandão tinha escrito e publicado, em 1924, um livro intitulado *Rússia proletária,* apologia ingênua e tumultuada da União Soviética e de Lenin. A obra de Lenin, asseverava o nosso autor, "é a que mais tem repercutido e repercutirá pelo universo". Perto de Lenin – o "Mestre sem par" –, Alexandre, o Grande, Júlio César, Carlos Magno e Napoleão Bonaparte passavam a ser figuras de segunda categoria; comparada à de Lenin, empalidecia a influência de Kant, Pascal, Santo Tomás de Aquino e Aristóteles.

Brandão, nessa época, era um trabalhador infatigável. Graças a um acordo do PCB com Sarandy Raposo, da Confederação Sindicalista Cooperativista Brasileira,[247] Brandão mantinha, anonimamente, no jornal *O paiz,* uma seção na qual divulgava ideias de Marx e de Lenin. Segundo informa em suas memórias, Brandão já tinha lido *O Estado e a revolução, A doença infantil do 'esquerdismo' no comunismo, Que fazer?, A revolução proletária e o renegado Kautsky,* além de outros escritos de Lenin, todos em francês. Também estava se familiarizando ("estudei meditando", diz ele) com obras de Marx e Engels: *A miséria da filosofia, O anti-Duhring, Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã, A origem da família, A guerra dos camponeses na Alemanha, As lutas de classe na França de 1848-1850* etc. Conhecia, igualmente, um resumo d'*O capital.*[248] Ao que tudo indica, nenhum outro marxista brasileiro, naquele momento, dispunha de uma bagagem de conhecimentos comparável à de Brandão.

[247] LACERDA, Carlos, "A exposição anticomunista" (sem assinatura), *in O observador econômico e financeiro,* Rio de Janeiro, janeiro de 1939.

[248] BRANDÃO, Octávio, *op. cit.,* pp. 231-232.

Os múltiplos conhecimentos rapidamente adquiridos, entretanto, não fluíam para um uso consequente, não eram bem aproveitados pelo pensamento trêfego do autor. Isso se verifica no esforço por ele empreendido, ainda em 1924, para a elaboração do livro *Agrarismo e industrialismo,* cujo subtítulo era "ensaio marxista-leninista sobre a revolta de São Paulo e a guerra de classes no Brasil". O livro só veio a ser publicado em 1926, com o pseudônimo de Fritz Mayer e editado ficticiamente em "Buenos Aires", para driblar a repressão.

O ponto de partida da análise de Brandão foi o levante militar de 5 de julho de 1924, liderado em São Paulo pelo general Isidoro Dias Lopes (e que deu origem à Coluna Prestes). Brandão viu na insurreição uma consequência do conflito entre o agrarismo retrógrado e o indutrialismo, uma consequência da disputa do mercado brasileiro por ingleses e norte-americanos. Entre as causas do levante, o autor do livro apontava a política financeira ruinosa, a ganância exagerada dos grandes fazendeiros de café, a miséria das massas, o "mal-estar moral e mental" da pequena burguesia, bem como os efeitos da guerra europeia de 1914-1918 e da nova situação mundial criada pela vitória da Revolução Russa.

Do ponto de vista do instrumental conceitual utilizado, a inovação teórica mais espetacular do estudo é a adesão do autor à "dialética marxista". Exatamente nesse ponto, porém, nos deparamos com um formidável mal-entendido, já que Brandão reduz a "dialética marxista" à tríade hegeliana: "tese-antítese-síntese". O esquema triádico é aplicado à interpretação da revolta de 1924 e resulta no seguinte: Arthur Bernardes é a tese (o agrarismo feudal); Isidoro Dias Lopes é a antítese (pequena burguesia rebelada, por trás da qual se acha o capital industrial); e a síntese – ainda por vir – é a revolução proletária, comunista.

Empolgado com sua "dialética", Brandão submete a trajetória do movimento operário no Brasil ao esquema triádico e o enquadra nos seguintes termos: 1) período de ascensão, sob a hegemonia

anarquista (tese); 2) período das perseguições desencadeadas pelo governo de Epitácio Pessoa (antítese); e, finalmente, 3) o período da revolução proletária, inaugurado pela fundação do PCB.

O autor de *Agrarismo e industrialismo* ainda vai além e aplica sua "dialética" ao conjunto da história do Brasil, dividindo-a em dez "ciclos" e colocando-a a girar em torno da dicotomia "centralização-descentralização". No primeiro ciclo, a tese é a descoberta do Brasil (a terra pertence a uma só pessoa, d. Manuel, o Venturoso); a antítese é a descentralização provocada pela divisão em capitanias hereditárias; e a síntese é a nova centralização operada pelo governo geral de Tomé de Souza. Seguem-se os demais ciclos, até o décimo, que se encerra com a perspectiva da síntese promovida pela revolução proletária, socialista.

Por fim, sem se conter, Brandão se lança à mais ambiciosa de suas aplicações da "dialética marxista" e submete, para exemplificar, os 26 séculos da história de Roma à articulação triádica. Paradoxalmente, divide a evolução da sociedade romana em oito ciclos, reconhecendo-lhe, por conseguinte, um número de ciclos inferior ao da história da sociedade brasileira. No primeiro ciclo da história romana, a tese é o início do período dos reis de Roma, em 753 a.C.; a antítese é a República, proclamada em 510 a.C.; e a síntese é o Império, a partir de 29 a.C. No segundo ciclo, Roma é reino em 476, vive uma tentativa republicana em 730 e chega a se tornar uma teocracia. E assim por diante. No oitavo e último ciclo, a tese é a república burguesa, a antítese é o fascismo de Benito Mussolini (então instalado no poder) e a síntese – que será a "síntese de todas as sínteses passadas" – é, naturalmente, a revolução proletária, o comunismo (p. 63).

Em alguns momentos, no livro, Brandão consegue se libertar da sua acentuada tendência para formalizar – em fórmulas de sabor positivista – aquilo que supõe ser a "dialética marxista". Nesses momentos, chega a fazer algumas observações empíricas não desprovidas de interesse a respeito da sociedade brasileira. Há uma passagem da obra na qual parece que ele vai abandonar

seus esquemas e render-se diante da complexidade da matéria: é quando assegura que o Brasil é um "país estapafúrdio, onde os extremos se chocam diariamente, onde as coisas mais incríveis são realizáveis" (p. 16). Seus preconceitos, entretanto, impedem-no de se abrir para o exame do emaranhado "estapafúrdio" da sociedade brasileira. A cada passo, tropeça em ideias preconcebidas, que desprezam toda e qualquer mediação e se encerram em enunciações surpreendentemente simplistas. Rui Barbosa é caracterizado como um "agente da política inglesa no Brasil" (p. 39); o Barão do Rio Branco, Wenceslau Braz e Epitácio Pessoa, por sua vez, são "agentes da política imperialista norte-americana" (p. 40).

Até preconceitos raciais emergem no pensamento de Octávio Brandão. Ele lamenta que o Brasil seja prejudicado pela proliferação dos "intermediários", em geral. Os "intermediários" – explica – são "tipos que, geralmente, não possuem as qualidades dos extremos, tendo os defeitos de ambos". E aponta os diversos "intermediários" que existem no nosso país: "étnicos como os mulatos e os caboclos, econômicos como os quitandeiros e lojistas, religiosos como os espíritas e teósofos" (pp. 7-8).

Embora suas leituras de Marx e Lenin fossem, confessadamente, recentes, Brandão estava convencido de tê-los assimilado profundamente. No entanto, por vezes confunde os dois teóricos e chega a atribuir a um o que é do outro. Na página 57 do seu livro, por exemplo, o autor brasileiro atribui a Lenin a frase do jovem Marx, segundo a qual "as ideias tornam-se força quando se apoderam das massas".[249]

O tom convicto, peremptório, que Brandão utilizava para expor suas posições, nas condições da época, aumentava seu poder de persuasão. Pouco afeitos à reflexão filosófica, seus leitores eram levados a crer que ele *sabia* das coisas; eram levados a sentir vergonha

[249] *Marx-Engels-Werke*, vol. 1, p. 385. Trata-se da *Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel*, publicada em 1844.

de terem dúvidas e a aceitar aquilo que era afirmado com tanta ênfase. As afirmações eram impressionantes; só depois é que se verificaria que a história não viria a confirmá-las. Brandão sustentava, por exemplo, que o mundo estava transformado em "um vulcão prestes a explodir" e que na primeira ocasião o conflito entre o imperialismo inglês e o imperialismo norte-americano desencadearia "uma guerra formidável na América do Sul e no mundo inteiro" (pp. 77 e 79).

3. Antônio dos Santos Figueiredo e o ecletismo

Octávio Brandão era o porta-voz do PCB: falava em nome de uma organização que pretendia encarar a vanguarda da revolução socialista no Brasil. Já o jornalista Antônio dos Santos Figueiredo – anteriormente mencionado no presente trabalho (cf. 4.8) – era apenas um intelectual socialista independente, falava só por si mesmo e mais ninguém, de modo que o seu tom precisava ser mais discreto que o de Brandão. Antônio Figueiredo não era propriamente um "marxista", mas procurou utilizar conceitos de Marx numa interpretação da realidade brasileira que empreendeu simultaneamente à de Brandão. O livro *Agrarismo e industrialismo,* de Brandão, serviu de alimento teórico-político para os comunistas brasileiros, na época; Astrojildo Pereira baseou-se nele, confessadamente, para redigir o informe ao 3º Congresso do PCB. Os escritos de Antônio Figueiredo tiveram menor influência. Mas não foram ignorados. Seu livro *A evolução do Estado no Brasil* apareceu em 1926, impresso no Porto (em Portugal) e já em 1931 a editora Lux, de São Paulo, anunciava uma segunda edição. E em 1927, no livro *Entre duas revoluções,* Maurício de Lacerda chamou a atenção para a proposta de Antônio Figueiredo no sentido da "solução libertária de um comunismo moderado" para os problemas da sociedade brasileira.[250]

[250] LACERDA, Maurício de, *Entre duas revoluções,* ed. Leite Ribeiro, Rio de Janeiro, 1927, p. 214.

Em 1925, Antônio dos Santos Figueiredo já distinguia entre "comunismo" e "leninismo", advertindo que o sistema adotado na Rússia não coincidia inteiramente com o sistema pensado por Marx. Sua atitude em relação ao leninismo não era de adesão, porém de simpático interesse. E ele escrevia: esse "sistema político e social ainda há de provocar meditações".[251]

No livro seguinte – *A evolução do Estado no Brasil* – Antônio Figueiredo enfrenta o desafio da interpretação da realidade brasileira. Seu ponto de partida é marcado por um ostensivo pessimismo: "ser pessimista, numa fase como esta, é um dever de todo homem consciencioso e limpo".[252]

Esse pessimismo se liga, certamente, à melancolia cultivada por algumas das mais significativas expressões intelectuais da aristocracia cafeeira paulista, às concepções do protetor de Antônio Figueiredo, dono de *O Estado de S. Paulo,* Júlio Mesquita (1862-1927), bem como às posições de Júlio Mesquita Filho (1892-1969), que também escreveu um ensaio sobre a insurreição de 1924. Também podem ser assinalados pontos de contato entre o pessimismo de Antônio Figueiredo e o de Paulo Prado, autor de *Retrato do Brasil,* obra cujo subtítulo sintomático é "ensaio sobre a tristeza brasileira". Paulo Prado, apesar de *blasé,* não ficou insensível ao *charme* da figura de Lenin como revolucionário, manifestando certo fascínio pela guinada que se operou no destino do líder dos bolcheviques, "freguês paupérrimo da Rotonde, do Montparnasse, meses antes de ser ditador e senhor absoluto de 120 milhões de almas".[253] Cumpre reconhecermos que Antônio Figueiredo foi, seguramente, além de Paulo Prado na avaliação da obra de Lenin, não se deteve no

[251] FIGUEIREDO, Antônio dos Santos, *1924 (Episódios da revolução de São Paulo),* ed. Empr. Ind. Gráfica do Porto, Portugal, 1925, p. 97.

[252] FIGUEIREDO, Antônio dos Santos, *A evolução do Estado no Brasil,* ed. Empr. Ind. Gráfica do Porto, Portugal, 1926, p. 11.

[253] PRADO, Paulo, *Retrato do Brasil,* ed. Briguiet, Rio de Janeiro, 1928, p. 217.

nível do pitoresco "salto" da condição de exilado para a condição de chefe de Estado, soube enxergar a importância política da ação dos comunistas russos. No entanto, com seu desânimo, Antônio Figueiredo reeditava algo do desencanto dos social-democratas, isolados das massas, que atuavam no Brasil, do começo do século 20. E se aproximava do sentimento crepuscular presente nas reflexões dos intelectuais aristocráticos.

Antônio Figueiredo não ignora a questão operária. Lamenta a situação do proletariado brasileiro e declara que não vê como ele poderia desenvolver uma reação eficaz contra a exploração que lhe é imposta: "A situação do proletariado na nossa terra é deplorabilíssima. A indústria, que ele não criou, o asfixia e tolhe os seus movimentos."[254] Por força da fraqueza e da desunião, a classe operária depende da generosidade e das iniciativas dos políticos; mas a política, no Brasil, piorou muito com a proclamação da República, que foi obra de oportunistas, de "nulidades", de homens que não tinham a honestidade revelada pelos estadistas do Império. "Se a república fosse proclamada noutras condições, com a mesma honestidade em que agiam os estadistas do Segundo Império, talvez evolucionássemos para o socialismo científico. Com a República, o Brasil, politicamente, retrogradou para mais de um século."[255]

O Brasil não só não evoluiu na direção do "socialismo científico" como retrocedeu para uma situação muito pior que a da Argentina. A situação da classe operária argentina, aos olhos de Antônio Figueiredo, é animadora: "As instituições argentinas favorecem a evolução das ideias políticas; o *reformismo,* uma das modalidades do marxismo, poderá naquele país evolucionar para o comunismo" *(op. cit.,* p. 55). No Brasil, o processo estaria numa fase muito mais

[254] FIGUEIREDO, Antônio dos Santos, *A evolução do Estado no Brasil,* ed. cit., p. 199.

[255] *Id., ibid.,* p. 33.

atrasada, sob o peso de um "autoritarismo desbragado" *(op. cit.,* p. 71), prejudicado pela inexistência de genuínas "classes dirigentes" (dada a impossibilidade de se promover a seleção de autênticas *elites)* e pelos estragos deixados pela escravidão na consciência das massas: "O cativeiro prolongado destempera os indivíduos, embotando-lhes o senso moral e social" *(op. cit.,* pp. 40-41).

Na Rússia, Lenin teria tido boas razões para recorrer a meios drásticos, porque a opressão era brutal e, ao mesmo tempo, os revolucionários tinham conseguido acumular forças suficientes para tomar o poder sem conciliar com a burguesia. "Os fatos, hoje, vão dando razão aos comunistas; a aliança dos oportunistas com os capitalistas, vestidos com a pele do cordeiro, seria um retrocesso" *(op. cit.,* p. 98). No Brasil, contudo, o quadro era bastante diverso. A debilidade do movimento operário brasileiro tornava-o vítima de grandes confusões ideológicas, vulnerável à sedução do *mito* do anarquismo. A revolução precisava ser encaminhada como um longo processo, com um programa anti-individualista que não fosse excessivamente radical. "Um comunismo atenuado" – escrevia Antônio Figueiredo – "tornará límpida a atmosfera e fará com que seus camaradas respirem um ar puríssimo" *(op. cit.,* p. 264).

O livro de Antônio Figueiredo não corresponde, a rigor, ao título que o autor lhe deu: *A evolução do Estado no Brasil.* De fato, tem um caráter jornalístico, muitas de suas apreciações não vão além do nível de meras "impressões". O Estado não é *analisado,* o ensaísta não desenvolve, realmente, nenhuma interpretação do conjunto do seu movimento. Nele não se encontra nenhuma indicação concreta da política que precisaria ser posta em prática para que os brasileiros chegassem ao "comunismo atenuado" que tornaria "límpida a atmosfera".

As relações de Antônio Figueiredo com o pensamento de Marx tinham se iniciado – conforme vimos (cf. 4.8) – em 1913; elas se desenvolveram ao longo dos anos de 1920. Ainda em junho de

1932, num artigo publicado na *Revista nova,* de São Paulo, Antônio Figueiredo viria a polemizar com o italiano Francesco Saverio Nitti, defendendo Marx contra a acusação formulada por Nitti de que o pensador alemão havia falhado em suas profecias "deterministas". Na ocasião, o nosso brilhante jornalista escreveria: "Não me consta que Karl Marx, em alguma das suas obras, aprazasse a queda irremediável do capitalismo para um determinado ano, mês ou dia." No entanto, a perspectiva de Antônio Figueiredo tornaria manifesta nos anos de 1930 uma tendência que já a marcava nos anos de 1920: a de pagar pela "abertura espiritual" (que o honra) o alto preço das combinações ecléticas, superficiais, de ideias de autores que se moviam em direções diferentes, sem chegar a se empenhar de fato em sintetizá-las. Nas *Memórias de um jornalista,* de 1933, o nosso autor se mostra tão entusiasmado por Marx como pelo historiador Henri Sée, discípulo de Werner Sombart. E essa combinação das concepções de Marx numa colcha de retalhos, na qual elas se equiparavam às concepções de outros teóricos, com o obscurecimento das *diferenças,* driblava, evidentemente, o desafio que consistia em avaliar corretamente o que o pensamento de Marx tinha de mais original, escamoteando sua *especificidade.*

4. Leônidas de Rezende e Castro Rebelo (Marx, Comte e Spencer)

Em 1927 – de 3 de janeiro até 11 de agosto – o PCB teve ocasião de publicar um jornal diário: *A nação.* O proprietário do jornal era Leônidas de Rezende (1889-1950), intelectual positivista, admirador fervoroso de Augusto Comte. Em 1924, Leônidas de Rezende dirigia *A nação* juntamente com Maurício de Lacerda, imprimindo à publicação uma orientação liberal com certa abertura para a esquerda. Nessa época, o jornal publicou um necrológio de Lenin, assinado por "P. C.", no qual se dizia: "Pensam exultantes os cretinoides burgueses que o fato da tua morte é o final das lutas proletárias. Se eles conhecessem Marx como tu o conhecias, não teriam ocasião para rejubilar-se" *(A nação,* 24/1/1924). Por força de sua tenaz oposição ao governo de Arthur Bernardes, Leônidas de Rezende chegou a ser preso. Com o fim do governo Bernardes, Leônidas de Rezende fez um acordo com a direção do Partido Comunista e promoveu o relançamento do jornal com nova fisionomia política, na linha preconizada pelo PC. Para sublinhar sua nova orientação radical, inequivocamente revolucionária, *A nação* chegou a declarar, com orgulho, que assumia a herança dos melhores lutadores anarquistas; em suas páginas, os comunistas – sintomaticamente – se proclamaram "os únicos herdeiros e continuadores da obra gloriosa de Neno Vasco e Paulo Berthelot" *(A nação,* 22/6/1927).

O pior da conciliação é que, transformada em princípio promotor de facilidades, ela tanto se faz à esquerda quanto à direita. *A nação* – colocada a serviço do PCB – desenvolveu importante papel político, apoiando a campanha do Bloco Operário (que no ano seguinte se transformou em Bloco Operário e Camponês). Além disso, atraiu muitos jovens para a órbita do PCB: um dos quais, o então servente de pedreiro Antônio Arlindo de Pinho, que veio a ser dirigente da União da Juventude Comunista, ainda enfatizaria a importância do jornal mais de 50 anos mais tarde (entrevista ao autor, concedida em casa de Leo Lince, 18/10/1981). No entanto, além das concessões feitas ao ascetismo esquerdista dos anarquistas, *A nação* era obrigada a fazer concessões ao positivismo de Comte. Nos termos do acordo feito com o PCB (e para irritação de Octávio Brandão), Leônidas de Rezende insistia em publicar no jornal artigos nos quais misturava as ideias de Marx às do autor do *Catecismo positivista.*

Os artigos de Leônidas de Rezende eram, de fato, os únicos artigos que manifestavam alguma ambição teórica. De modo que, independentemente das vantagens políticas que o acordo trouxe para o Partido Comunista, criou-se uma situação na qual, afinal,

a primeira realização de maior envergadura que a agremiação conseguiu promover no plano da difusão da teoria, no plano da divulgação filosófica, em 1927, levava aos leitores o pensamento de Marx bastante diluído e combinado ecleticamente com o pensamento de Augusto Comte.

Leônidas de Rezende era um professor conceituado, passava por ser uma autoridade teórica na área do marxismo. Outro intelectual que inspirava enorme respeito era Edgardo Castro Rebelo (1884-1970), jurista de renome, homem de vasta cultura, advogado de perseguidos. Quando o jurista espanhol Luís Jimenez de Asua esteve no Brasil, em 1927, ficou conhecendo pessoalmente Castro Rebelo e, pouco depois, falou dele num livro, caracterizando-o como um "espírito inquieto", dotado de "méritos excepcionais", e que, "por estar informado sobre a evolução legislativa da Rússia soviética é tachado de comunista".[256]

Astrojildo Pereira, em *Formação do PCB,* cita, com orgulho, o fato de Castro Rebelo ter mencionado a revista *Movimento comunista,* do PCB, numa carta que o ilustre professor enviou ao historiador Max Fleiuss, comentando (em 26/4/1923) a *História administrativa do Brasil,* que este vinha de publicar. A carta, porém, não revela nenhuma assimilação profunda da concepção da história de Marx. Nela, Castro Rebelo louva Max Fleiuss por ter demonstrado – mesmo que tal não tenha sido o seu propósito – que "foi o fato econômico a determinante imperiosa de nossa evolução administrativa"; essa demonstração confirmaria a tese de que "as manifestações mentais de uma sociedade variam conforme as variações econômicas por que ela passa". A caracterização do "fato econômico" como "determinante imperiosa" antecipa as posições assumidas por Castro Rebelo num artigo sobre Ingenieros, publicado em *A época,* revista da Faculdade de Direito da Universidade do Rio de Janeiro, em 1926. No referido

256 ASUA, Luís Jimenez de, *Un viaje al Brasil,* ed. Reus, Madrid, 1929, p. 72.

artigo, Castro Rebelo elogia Ingenieros por ter realizado "a fusão do determinismo econômico derivado das afirmações de Marx com os ensinamentos da sociologia biológica".[257]

Na realidade, Castro Rebelo leu Marx à luz das concepções cientificistas que prevaleciam no começo do século 20. Já em 1908, o jurista brasileiro tinha enxergado em Enrico Ferri "a mais poderosa mentalidade mundial destes dias" *(op. cit.,* p. 298), louvando-o por fazer "sociologia à luz do determinismo econômico" *(idem,* p. 302). Muitos anos mais tarde, em 1947, tornaria a falar de Ferri com admiração e entusiasmo, agradecendo-lhe por tê-lo libertado do individualismo: "Ferri subtraiu-me, definitivamente, a toda e qualquer influência individualista (*op. cit.,* pp. 199-200). No entanto, uma influência talvez ainda mais profunda que a de Ferri na formação do pensamento de Castro Rebelo e na estruturação de suas convicções filosóficas terá sido a de um campeão do individualismo: o inglês Herbert Spencer, autor do livro *O indivíduo contra o Estado* (entre outros). A dívida de Castro Rebelo em relação a Spencer é imensa. O teórico do evolucionismo filosófico tem para o nosso professor uma importância quase tão grande como a de Augusto Comte para Leônidas de Rezende. Respondendo a uma pergunta dos estudantes de direito sobre o livro de sua predileção, Castro Rebelo explicou, em 1947, que reconhecia a verdade contida n'*O capital,* de Marx, porém fazia ao livro uma restrição: submetendo-o à verdade que exprime, ele "não nos deixa a liberdade de volver a suas páginas por simples simpatia". E se estendeu em aplausos a Spencer: "Spencer, o Spencer dos *Studies of sociology,* dos *Data of ethics,* ensinou-me a raciocinar. Sua filosofia imunizou-me das mais insidiosas doenças do tempo: a 'volta a Kant' ou a Hegel, o *'élan* vital', o pragmatismo."[258]

257 CASTRO REBELO, Edgardo, *Mauá e outros estudos,* ed. Livr. São José, Rio de Janeiro, 1975, p. 318.

258 *Id., ibid.,* p. 199.

FACULDADE DE CIÊNCIAS E LETRAS - UNESP - C.A.
FACULDADE DE CIÊNCIAS E LETRAS - UNESP - C.A.

5. Os escritores modernistas e o comunismo, nos anos de 1920

Os participantes mais destacados da Semana de Arte Moderna, de 1922, bem como os críticos e artistas ligados ao movimento modernista, em geral, não manifestaram, ao longo dos anos de 1920, particular interesse pelo comunismo e pelo marxismo. Alguns deles, posteriormente, vieram a se envolver com as questões suscitadas pelo movimento comunista. Antes da chamada "Revolução de 1930", contudo, o caso de Emiliano Di Cavalcanti é excepcional. Di Cavalcanti (1897-1976) participou da Semana de 1922, pouco depois foi para Paris, retornou ao Brasil em 1925. Em suas recordações, o pintor informa ter descoberto Marx pelas mãos de Antônio dos Santos Figueiredo, em São Paulo, ainda antes da sua ida à Europa: "Quando Antoninho Figueiredo pôs nas minhas mãos o *Manifesto comunista* de Marx e Engels, eu senti a revelação de uma estrada nova no meu mundo cortado de caminhos estreitos, o mundo de meus pensamentos e de minhas inexperiências juvenis."[259] E, em suas *Reminiscências líricas de um perfeito carioca,* Di Cavalcanti conta, inclusive, que por volta de 1928 chegou até a ingressar nas fileiras do Partido Comunista do Brasil.

Os demais modernistas não tomaram conhecimento das concepções de Marx até praticamente o final da década. A principal cabeça do modernismo, o agudíssimo Mário de Andrade (1893-1945), passou ao largo do marxismo, nesse período. Telê Porto Ancona Lopez rastreou as hipotéticas leituras de Marx na intensa atividade intelectual de Mário, mas só conseguiu apurar uma assimilação menos superficial de conceitos marxistas a partir de 1933, quando o autor de *Macunaíma* leu... Bukharin.[260] Quanto ao comunismo, como realidade política, Mário parece ter-lhe dado

[259] DI CAVALCANTI, Emiliano, *Viagem da minha vida,* ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1955.

[260] LOPEZ, Telê Porto Ancona, *Mário de Andrade: Ramais e caminhos,* ed. Duas Cidades, São Paulo, 1972.

atenção a partir da queda de Washington Luiz, impressionado com a discussão que só então começou a se generalizar a propósito do movimento comunista no Brasil. Mário observa, divertido, que o comunismo tinha se transformado entre nós numa "espécie de assombração medonha"; nota em seguida que no comunismo "a coisa é complexa por si mesma", assinalando a multiplicidade de faces que o comunismo pode assumir. Lamenta a identificação do comunismo com a Rússia e, ao mesmo tempo, registra o fato de que no Brasil ninguém sabia "direito o que é a Rússia contemporânea nem o que está sucedendo por lá". E termina seu artigo dizendo que só escreveu sobre o comunismo "porque me arde ver o susto brasileiro ante esse monstro de palco, inventado pela malvadeza de uns e a ignorância de outros".[261] Esse artigo, contudo, não pertence aos anos 1920: saiu no *Diário nacional* em 30/11/1930.

Graça Aranha (1868-1931), outro personagem importante do movimento modernista, chegou a manifestar certa simpatia pela Revolução Russa. Numa entrevista concedida ao jornal *A manhã,* em 22/9/1926, afirmou: "A Rússia é um fascinante laboratório político." Porém, não foi além dessa constatação e jamais demonstrou qualquer familiaridade com as concepções teóricas que animavam os promotores da Revolução Russa.

Antônio de Alcântara Machado (1901-1935), o excepcional contista de São Paulo, viajando pela Europa fortaleceu suas convicções resolutamente democráticas e antifascistas; só no começo dos anos de 1930, no entanto, passou a se interessar mais vivamente pela teoria do socialismo e pela União Soviética (quando chegaria, inclusive, a estreitar relações de amizade pessoal com Astrojildo Pereira, numa época, diga-se de passagem, na qual Astrojildo, derrotado na luta interna, estava se afastando do PCB). Mesmo nos primeiros anos da

[261] ANDRADE, Mário de, *Táxi e crônicas no Diário Nacional,* ed. Duas Cidades, São Paulo, 1976, pp. 281-283.

década de 1930, Alcântara Machado – simpatizante do socialismo – manifestava desconfiança em relação ao "estado de permanente hostilidade a que o credo socialista obriga o militante", em sua contraposição às seduções do presente e do passado.[262] Mário de Andrade, num volume coletivo intitulado *Em memória de Antônio de Alcântara Machado,* publicado em 1936, escreveu sobre o escritor recém-falecido: "O comunismo o apaixonava. Mas não creio que ele viesse nunca a se tornar nem mesmo um *simpatizante,* como falam por aí. Antônio de Alcântara Machado possuía com uma clarividência irrevogável, que o fazia essencialmente aristocrático e autocrático, o senso hierárquico dos valores."

Nos escritos de Raul Bopp, Cassiano Ricardo ou Menotti del Picchia, ao longo dos anos de 1920, procuramos inutilmente ecos de ideias de Marx. Esses ecos também não se acham em Oswald de Andrade (1890-1954) antes do *Manifesto antropofágico,* de 1928. No prefácio de *Serafim Ponte Grande,* Oswald de Andrade lamenta que, em sua primeira viagem à Europa, tivesse passado por Londres, "de barba, sem perceber Karl Marx". Explica que, na "bosta mental sul-americana" da época, o contrário do burguês não era o proletário e sim o boêmio. Caracteriza sua opção nos seguintes termos: "Com pouco dinheiro, mas fora do eixo revolucionário do mundo, ignorando o *Manifesto comunista* e não querendo ser burguês, passei naturalmente a ser boêmio." Faz autocrítica, deplora ter sido "um palhaço de classe", admite que seu ser literário "atolou diversas vezes na trincheira social reacionária". Consola-se com o fato de ter sido sempre sarcástico, de ter servido à burguesia "sem nela crer". E conclui por se declarar possuído de uma única vontade: a de "ser pelo menos casaca de ferro na Revolução Proletária". Como o livro *Serafim Ponte Grande* foi escrito em 1928, poder-se-ia ter a impressão de que

[262] ALCÂNTARA MACHADO, Antônio, *Cavaquinho e saxofone,* ed. José Olympio, Rio de Janeiro, 1940, p. 495.

Oswald de Andrade se tornou marxista ainda nos anos de 1920. Mas as convicções proclamadas acima não se explicitam no corpo do livro: só aparecem, de fato, no *prefácio,* datado de fevereiro de 1933. De modo que também no caso de Oswald de Andrade, podemos constatar uma falta de contatos substanciais com o pensamento de Marx ao longo dos anos de 1920.

Plínio Salgado (1895-1975), em *Despertemos a nação,* recorda os tempos em que morava numa pensão de São Paulo, na época de seu romance *O estrangeiro* (1926), em convívio com Jaime Adour da Câmara, com Plínio Melo, com Augusto Frederico Schmidt, com Mário Pedrosa e outros. Informa, curiosamente: "Nossas leituras eram todas marxistas." É bem possível, entretanto, que se trate, se não de um lapso de memória, ao menos de um exagero de ênfase, na pena do fundador do movimento integralista. A frase seguinte do texto autobiográfico de Plínio Salgado deixa clara a natureza do "marxismo" a que se referiam tais leituras; o autor proclama, orgulhosamente: "Não cheguei a ficar comunista, porque as 'novidades' do materialismo histórico já me tinham fascinado aos 17 anos, quando lia Büchner, Lamarck, Haeckel, Le Bon, devorando a filosofia burguesa de Spencer, na qual encontrava, agora, tanta afinidade com a obra de Marx."[263]

Reduzido a uma variante do pensamento cientificista de Büchner ou Haeckel, posto em confusa relação de parentesco com o reacionário Gustave Le Bon, Marx não tinha por que despertar interesse e merecer leitura. Brito Broca, em suas memórias, conta que, em 1928, achando-se numa livraria, ouviu alguém falar de Marx: era Jaime Adour da Câmara (cujo nome está na lista de Plínio Salgado, como frequentador da pensão paulista onde as leituras eram "todas marxistas"). Jaime Adour da Câmara indicava os volumes de

[263] SALGADO, Plínio, *Despertemos a nação!,* ed. José Olympio, Rio de Janeiro, 1935.

FACULDADE DE CIÊNCIAS E LETRAS - UNESP-ARAR.

uma edição francesa d'*O capital,* de Marx, e insistia na necessidade de que todos lessem a obra, que era, a seu ver, uma obra "fundamental". Brito Broca confessa que nunca leu o livro tão entusiasticamente recomendado pelo outro; e diz que posteriormente apurou que Jaime Adour Câmara *também não o tinha lido.*[264]

6. Presença do PCB na política e na cultura dos anos de 1920

Na primeira metade dos anos de 1920, o Partido Comunista do Brasil não chegou a ter influência significativa sobre o movimento operário. "Nos seus primeiros anos de vida" – escreve Afonso Arinos de Melo Franco – "o partido comunista foi uma organização política de cúpula, com pouco contato com a massa proletária".[265] Raymundo Faoro sustenta que até 1930 o comunismo teria sido no Brasil objeto exclusivo dos "conciliábulos de intelectuais proletaroides".[266]

A falta de apoio popular organizado tornava o PCB uma agremiação pouco influente, que encontrava muita dificuldade para inspirar respeito e consideração a políticos progressistas que já haviam conquistado espaço próprio, como Maurício de Lacerda (1888-1959) e João Batista de Azevedo Lima. Este último, em suas memórias, diz que, quando iniciou seu segundo mandato como deputado, em 1924, não tinha sequer conhecimento da existência do PCB: "O partido comunista brasileiro, se então existia, era de tal forma embrionário que ninguém dava pela presença dele."[267] Também João Alberto Lins de Barros (1899-1959), quando recorda seus tempos de Coluna Prestes, informa que todos, então, conheciam muito mal

[264] BROCA, Brito, *Memórias,* ed. José Olympio, Rio de Janeiro, 1968.

[265] MELO FRANCO, Afonso Arinos, *História e teoria do partido político no direito constitucional brasileiro,* ed. Revista Forense, Rio de Janeiro, 1948.

[266] FAORO, Raymundo, *Os donos do poder,* ed. Globo e USP, 1975, vol. 2, p. 681.

[267] AZEVEDO LIMA, João Batista de, *Reminiscências de um carcomido,* ed. Leo, Rio de Janeiro, 1958.

o que estava acontecendo na Rússia; e acrescenta: "Creio até que o Partido Comunista ainda não fora criado no Brasil."[268]

Astrojildo Pereira, reconstituindo o quadro do partido de que era secretário-geral, naqueles anos, admite, com sua habitual honestidade que a agremiação consistia em pequenos grupos de agitação e propaganda. E escreve: "Não possuíamos um conhecimento sequer aproximado da verdadeira situação do país no concernente à sua estrutura econômica e política, às forças sociais em presença, à natureza e ao conteúdo das lutas de classes em seus diversos setores etc."[269]

Com toda essa fraqueza, o PCB se via impossibilitado de difundir eficazmente as concepções de Marx e não conseguia defendê-las de modo convincente quando elas eram atacadas. O marxismo, em várias áreas da nossa vida cultural, era repelido pela violência que assumia e também pela violência que lhe atribuíam: não precisava sequer ser conhecido para se ver sumariamente rejeitado. O jornalista Mário Rodrigues (1885-1930), que como diretor do *Correio da manhã* (do Rio de Janeiro) fizera oposição cerrada aos presidentes Epitácio Pessoa e Arthur Bernardes, escandalizava-se com o ódio que Marx manifestava pelo sistema capitalista. No livro *Meu libelo* – escrito na cadeia e publicado em 1925 – Mário Rodrigues admitia que talvez pudessem ser justas algumas das reivindicações socialistas dos operários, desde que o socialismo deles fosse um socialismo temperado pela "filantropia" (como lhe parecia ser o do ideário do personagem Nil, da peça *Os pequeno-burgueses,* de Máximo Gorki). Para Mário Rodrigues, o socialismo precisava fugir ao "incêndio de Karl Marx" e à "estúpida rasoira igualitária pregada em discursos violentos" (p. 285). No mesmo ano e na mesma direção, o ex-

[268] LINS DE BARROS, João Alberto, *Memórias de um revolucionário,* ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1954, p. 149.

[269] PEREIRA, Astrojildo, *Formação do PCB,* ed. cit., p. 140.

anarquista Elysio de Carvalho lamentava: "A ética marxista exige em princípio o egoísmo de classes."[270]

Os comunistas não chegaram a polemizar com os críticos que invocavam contra o marxismo tais objeções éticas. Quantos, entre os militantes do PCB, disporiam, na época, de conhecimentos teóricos capazes de fundamentar uma réplica competente? Friedrich Engels, em carta a August Bebel, criticando as concepções lassalleanas acolhidas pelo Programa de Gotha, investiu contra o "igualitarismo", dizendo: "De um país para outro, de uma região para outra, de um lugar para outro, constata-se sempre a existência de uma *certa* desigualdade nas condições de vida, uma desigualdade que pode ser reduzida a um mínimo, porém nunca poderá ser inteiramente superada."[271] Quem, no entanto, conhecia esse texto? Quem poderia usá-lo para deixar claro que a "rasoira" marxista não era tão estúpida e nem tão "igualitária" como supunha Mário Rodrigues? Quem estava familiarizado com a *Crítica do programa de Gotha* e com a investida do próprio Marx contra o "igualitarismo"? Uma das restrições básicas que Marx fazia à tese dos seguidores de Lassalle sobre os "direitos iguais" era justamente a de que o direito promovia artificialmente a equiparação de situações desiguais. Quantos comunistas brasileiros, contudo, conheciam nos anos de 1920 a *Crítica do programa de Gotha,* de Marx?

Mesmo que um Octávio Brandão ou um Astrojildo Pereira já conhecessem tais escritos (e é possível que os conhecessem, de fato), estavam – como os demais militantes – absorvidos por tarefas urgentes, relativas à organização do partido, à agitação e propaganda no meio operário: dedicavam-se de corpo e alma à luta política cotidiana, através de denúncias simples da opressão e da exploração

270 CARVALHO, Elysio de, *Suave austero,* ed. América Brasileira, Rio de Janeiro, 1925, pp. 37-38.

271 *Marx-Engels-Werke,* vol. 19, p. 7.

do trabalho. As questões filosóficas eram, naturalmente, deixadas de lado: os poucos – pouquíssimos! – militantes qualificados não tinham motivação para mergulhar no campo da política cultural e nele travar as batalhas que os intelectuais liberais ou conservadores lhes proporcionavam. Para que se dispor a explicar a Elysio de Carvalho que o princípio da ética marxista não era propriamente o "egoísmo de classes" e sim a superação da divisão da humanidade em classes?

Num dos raros textos de Marx que já tinham sido traduzidos para o português – o *Manifesto comunista* –, o pensador alemão explicava que, a seu ver, o movimento operário só podia se libertar da exploração de que era vítima libertando a humanidade inteira. "Os proletários só podem se assenhorear das forças produtivas sociais suprimindo o sistema de apropriação que até agora tem sido o deles, abolindo, com isso, todo o antigo modo de apropriação. Os proletários não têm que se assegurar de nada para eles; o que eles têm a fazer é destruir todas as formas de segurança privada, todas as formas de seguro particular."[272] Se os proletários não têm que se assegurar de nada *para eles,* como sustenta Marx, é absurdo atribuir ao autor do *Manifesto comunista* uma ética baseada no "egoísmo de classe". Mas os comunistas de 1925 não se dispunham a mostrar isso a Elysio de Carvalho, seja porque o desprezavam, seja porque desprezavam a discussão que suscitava, considerando a perda de tempo ou desperdício de energias.

Com isso, à fraqueza da presença do PCB na vida política correspondia, igualmente, uma evidente fraqueza da sua presença nos debates da vida cultural brasileira, nos anos de 1920.

7. Crescimento e agravamento das contradições do PCB

Apesar da pobreza ideológica e material, apesar da fraqueza política a que acabamos de nos referir, o pequeno partido que era

272 *Marx-Engels-Werke,* vol. 4, p. 472.

o PCB conseguiu crescer, ao longo dos anos de 1920. Em 1925, já contava com cerca de 300 filiados. E antes de findar a década já tinha chegado a decuplicar seus 73 militantes iniciais.

Na medida em que crescia – por ínfimas que continuassem a ser suas dimensões, num país tão grande como o Brasil –, o PCB via se agravarem suas tensões internas. Sua direção passava a se defrontar com novos problemas, ligados à necessidade de uma definição quanto à direção em que deviam ser empregadas as novas energias. Qual a política, por exemplo, que uma organização disposta a representar a vanguarda da classe operária deveria ter em relação à pequena burguesia, na sociedade brasileira da época?

A canalização mais expressiva da insatisfação das camadas médias da sociedade brasileira dos anos de 1920 se deu, como se sabe, no "tenentismo".[273] Não se deu, porém, diretamente, e sim pela mediação de motivações "corporativas" e ideais "militaristas".[274]

Em geral, os dirigentes do Partido Comunista reagiam com ostensiva desconfiança em face do moralismo politicamente ambíguo dos "tenentes". O escritor Pedro Mota Lima (1897-1966), diretor do jornal *A esquerda,* se empenhava em viabilizar uma ligação entre os comunistas e o "tenentismo", porém tinha, na época, conflitos com dirigentes da agremiação.

No final de 1927, quando o PCB procurava, timidamente, ampliar o arco de suas alianças, Astrojildo Pereira, seu secretário-geral, foi autorizado a ir ao encontro do mais famoso dos "tenentes", Luís Carlos Prestes, na cidade de Puerto Suarez, na Bolívia. A

273 SANTA ROSA, Virgínio, *O que foi o tenentismo?,* ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1963; MALTA, Octávio, *Os tenentes na revolução brasileira,* ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1969.

274 FORJAZ, Maria Cecília Spina, *Tenentismo e política,* ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1977; DRUMMOND, José Augusto, *A Coluna Prestes,* ed. Brasiliense, São Paulo, 1985.

decisão, contudo, não foi unânime: Rodolfo Coutinho votou contra a ida de Astrojildo e Joaquim Barbosa se absteve.[275]

Mesmo limitada, a abertura do arco das alianças produziu êxitos eleitorais. O Bloco Operário contribuiu para eleger o deputado Azevedo Lima, em 1927. No ano seguinte, já transformado em Bloco Operário e Camponês, o instrumento criado pelo PCB conseguiu eleger dois intendentes para o Conselho Municipal do Rio de Janeiro: Octávio Brandão e Minervino de Oliveira. Uma certa euforia levou a Comissão Central Executiva do PCB a declarar, em fevereiro de 1929: "O BOC é hoje uma força política nacional."[276]

No interior do Partido Comunista, entretanto, cresciam as apreensões de certos setores. Joaquim Barbosa, responsável pela ação do PCB nos sindicatos, via com desconfiança a ação eleitoral. A ele se aliou Rodolfo Coutinho, que foi acompanhado por Lívio Xavier, Aristides Lobo e Hilcar Leite.[277]

As contradições se tornavam especialmente complicadas por envolverem fatores internos e externos: às divergências ligadas à avaliação da situação nacional se acrescentavam repercussões de divergências que estavam se manifestando na direção do PC da URSS e na direção da Internacional Comunista.

Astrojildo Pereira era um admirador incondicional do PC da URSS. Quando estivera na pátria de Lenin, em 1924, informara aos leitores do jornal *O paiz* que os herdeiros políticos do falecido Lenin estavam perfeitamente unidos: "As histórias telegráficas de brigas entre Trotsky e Zinoviev, entre Bukharin e Rikov, e não sei mais quem, são motivo de risadas. Que patranhas!"[278] Em 1928,

275 PEREIRA, Astrojildo, *Formação do PCB,* ed. cit., p. 106; BRANDÃO, Octávio, *Combates e batalhas,* ed. cit., p. 338.

276 CARONE, Edgard, *O PCB (1922-1943),* ed. Difel, São Paulo, 1982, p. 74.

277 PACHECO, Eliezer, *O Partido Comunista Brasileiro,* ed. Alfa Ômega, São Paulo, 1984, pp. 118-119.

278 PEREIRA, Astrojildo, *Construindo o PCB (1922-1924),* ed. cit., p. 121.

porém, as "patranhas" de quatro anos antes não podiam deixar de ser reconhecidas pelos comunistas do mundo inteiro (inclusive do Brasil) como verdades profundamente perturbadoras.

A opção feita pela direção do PCB em seus primeiros anos, pela legitimação através do reconhecimento da Internacional Comunista, implicava, obviamente, alguns sacrifícios (que eram reconhecidos como necessários e considerados compensadores). No final dos anos de 1920, entretanto, surgiu no pagamento uma prestação extra: as opções a serem feitas na luta para resolver os problemas internos precisavam levar em conta graves problemas externos, cujas consequências estavam inteiramente fora do alcance de qualquer revolucionário brasileiro.

8. A interferência da Internacional Comunista no PCB

Em 7/5/1929, quando passou pelo Brasil, a caminho do Uruguai, Jules Humbert Droz se deteve um dia no Rio de Janeiro e teve contato com dirigentes do PCB. Escreveu, então: "A situação do Partido Comunista é boa (...). Se não se demolir tudo em Moscou, muita coisa se fará daqui a alguns anos no Brasil."[279] A expressão "demolir tudo" era vaga; se com ela o revolucionário suíço se referia à linha que estava começando a ser seguida pelo PCB, então os acontecimentos que vieram em seguida concretizaram suas piores apreensões: "tudo" foi demolido.

A direção da Internacional Comunista – já completamente hegemonizada pelo PC da União Soviética – previa uma nova crise do capitalismo e uma nova onda revolucionária no mundo. Ao longo dos anos de 1920, o movimento comunista vinha sofrendo um sério desgaste: de 1921 a 1928 – segundo Fernando Claudín –, o número de comunistas nos países capitalistas se reduziu à metade (de cerca

[279] PINHEIRO, Paulo Sérgio & HALL, Michael, *A classe operária no Brasil, 1899-1930*, ed. Alfa Ômega, São Paulo, 1979.

de 900 mil ele baixou para uns 450 mil), ao passo que o número dos social-democratas dobrou (de mais ou menos 3 milhões, se elevou a mais de 6 milhões). "De 1921 a 1928, le nombre des communistes dans les pays capitalistes diminue de moitié (de près de 900.000 il passe à quelque 450.000), tandis que celui des social-démocrates double (de quelque trois millions à plus de Six)."[280]

No final de 1927, a direção da Internacional Comunista decidiu endurecer sua atitude em relação à social-democracia. No 6º Congresso da IC – realizado na segunda quinzena de julho de 1928 – ficou resolvido: "É necessário rejeitar a formação de qualquer espécie de bloco entre o partido comunista e a posição nacional-reformista."[281] A resolução colidia com o que estava começando a ser empreendido no Brasil pelo PCB.

Decidida a preparar os partidos comunistas da América do Sul para atuarem de maneira corretamente revolucionária na nova onda que se aproximava, através da crise do capitalismo, a IC tomou as medidas imprescindíveis para apertar as cravelhas: entre elas, a IC resolveu enviar para o nosso continente como diretor do seu secretariado sul-americano o lituano August Guralski, comunista "linha dura", que tinha acompanhado Bela Kun a Berlim em março de 1921 e tinha dirigido operações militares do PC alemão no âmbito da chamada "ação de março" (que veio a ser criticada por Lenin como "aventureira"). A informação se encontra no livro clássico de Edward H. Carr sobre a revolução bolchevista. Em outro livro, Carr conta que o marxista alemão Paul Levi, amigo de Rosa Luxemburg, se referia a Bela Kun e a Guralski, ironicamente, como "os caras do Turquestão", no sentido de atrasados, primitivos, truculentos.[282]

[280] CLAUDÍN, Fernando, *La crise du mouvement communiste*, ed. Maspero, Paris, vol. 1, p. 168.

[281] *International Press correspondence*, vol. 8, nº 88, 12/12/1928.

[282] CARR, Edward H., *The bolshevik revolution*, vol. 3, p. 334 e *Socialism in one Country*, vol. 3, pp. 514-515 (ed. Penguin).

Heitor Ferreira Lima estava em Moscou quando se decidiu impor ao PCB a mudança de sua linha política. Ele foi convocado para uma reunião à qual compareceu Guralski, que tinha caído em desgraça como zinovievista e vislumbrou uma oportunidade de se reabilitar aos olhos da direção estalinista. Na discussão – escreveu Heitor – "o mais veemente foi Guralski, o menos conhecedor dos problemas brasileiros e da América Latina, em geral, que ocupava o lugar recentemente, de volta de uma semideportação, na direção de uma faculdade, fora de Moscou, por ter sido partidário de Zinoviev, na luta interna do PC soviético".[283]

Astrojildo Pereira e Octávio Brandão se mobilizaram para enfrentar as críticas que lhes eram feitas, internamente, por Joaquim Barbosa e Rodolfo Coutinho; procuraram vencê-los numa ampla discussão interna realizada através das páginas da revista *Autocrítica*. Mas não dispunham de armas que lhes permitissem enfrentar Guralski, o representante da Internacional Comunista.

Durante o movimentado ano de 1930, Astrojildo Pereira ainda conseguiu se manter no posto de secretário-geral do PCB; no final do ano, contudo, Guralski conseguiu derrubá-lo. E essa derrubada significava o fim de uma era: já não se tratava mais de procurar, embora canhestramente, interpretar a realidade brasileira à luz de um marxismo capaz de se renovar em contato com uma realidade singular, inédita: tratava-se de receber de fora um "marxismo-leninismo" codificado e aplicá-lo ao Brasil de acordo com as instruções estritas, do produto importado.

[283] LIMA, Heitor Ferreira, *Caminhos percorridos*, ed. cit., p. 104.

7. Condições da "recepção" de Marx aqui, no começo dos anos de 1930

O temor de que a sociedade
possa um dia transformar-se
fundamentalmente:
Eu tenho defeitos
próprios para vencer
nesta.
Aníbal Machado, *Cadernos de João*

No começo dos anos de 1930, a "recepção" das ideias de Marx no Brasil se realizava em condições marcadas por uma conjunção de diversos fatores extremamente adversos, desfavoráveis à compreensão dos aspectos mais dialéticos do pensamento do filósofo alemão.

Além das deficiências da literatura marxista que se difundia em nosso país, devemos levar em conta a situação do principal agente da difusão das concepções marxistas – o Partido Comunista do Brasil –, que se achava às voltas com uma grave crise interna e submetido à pressão de poderosas injunções internacionais. O medo de uma convergência entre o *prestismo* e o *trotskismo* levava os dirigentes da agremiação, em sua maioria, a cultivarem o simplismo "obreirista" e a acolherem com alívio a doutrina codificada e tranquilizadora do "marxismo-leninismo", que lhes era enviada pela direção estalinista da Internacional Comunista. O estalinismo, de resto, se combinava facilmente com os hábitos intelectuais da formação cultural de tipo positivista, comum a muitos intelectuais brasileiros e influente no meio dos militantes do PCB.

Na esteira das repercussões do movimento que em outubro de 1930 derrubou o presidente Washington Luiz e abriu caminho para

a ascensão de Getúlio Vargas ao poder, a ideia de *revolução* se tornava menos abstrata, deixava de se referir a uma realidade longínqua e dava a impressão de indicar possibilidades mais concretas. Aumentou, então, a inquietação das classes dominantes em face dos discursos que falavam de uma "revolução comunista". Desencadeou-se, assim, uma ofensiva da literatura crítica anticomunista entre nós. Por seu baixo nível teórico, entretanto, essa literatura facilitou o entorpecimento e a estratificação de fórmulas teóricas ineptas na consciência dos representantes do "marxismo" canhestramente criticado.

1. Deficiências da literatura marxista disponível

Na época em que Washington Luiz foi deposto, em decorrência do movimento desencadeado pela Aliança Liberal (e que ficou conhecido como "a Revolução de 30"), a literatura marxista publicada no Brasil continuava a ser escassíssima. Quase não havia textos de Marx, Engels ou Lenin publicados em português.

Menos de três anos antes, Astrojildo Pereira tinha ido ao encontro de Luís Carlos Prestes na Bolívia (cf. 6.7) e, conforme relato posterior, informa que lhe levara todos os livros marxistas que tinha conseguido encontrar no Rio de Janeiro. Acrescenta, contudo, que eles eram "quase todos em francês das edições de *l'humanité*".[284] No começo dos anos de 1930, a situação não se tinha modificado: em entrevista que nos concedeu (em 4/8/1981), o escritor e jornalista Moacyr Werneck de Castro contou que, quando teve acesso aos livros marxistas de Paulo de Lacerda e Fernando de Lacerda, guardados na Fazenda Forquilha, verificou que eles eram *todos em francês*.

Desde 1926, havia uma edição (feita em Porto Alegre) do *ABC do comunismo*, de Bukharin e Preobrajenski. Numa entrevista

[284] PEREIRA, Astrojildo, *Formação do PCB*, ed. cit., p. 107.

que nos concedeu (em 1/9/1981), o médico Adão Pereira Nunes informou que o livro chegou a ter significativa difusão e disse que foi, de fato, o primeiro livro marxista que lhe caiu nas mãos, quando ainda era estudante; o mesmo Adão Pereira Nunes acrescenta que os dois livros marxistas que teve ocasião de ler, em seguida, eram um volume de Antonio Labriola em *francês* e outro de Plekhanov em *espanhol*.

Fora da área estrita (e restritamente) comunista, Lenin era um autor pouquíssimo conhecido: falavam dele com frequência, mas não o liam. O desconhecimento dos escritos de Lenin chegava até a assumir formas cômicas. Penso aqui num artigo publicado por Matos Pimenta, no qual o valente jornalista afirmava que Lenin era confuso, carecia completamente de base teórica e era autor de um "livro cujo título é a prova irretorquível do seu destino: *Que fazer?*" (*Jornal do Brasil*, 27/8/1927).

Um esforço que não deve ser esquecido na divulgação das ideias de Marx no Brasil foi realizado por Francisco Mangabeira, que, juntamente com Leôncio Basbaum e Manuel Karacik, fora dirigente da Juventude Comunista em 1927. Francisco Mangabeira lançou no Rio de Janeiro, em 1928, a revista *Cultura*, que chegou a ter alguma penetração, até mesmo em escala nacional: o físico Mario Schenberg, por exemplo, em entrevista que nos concedeu em Lima, no Peru, em 1/9/1981, disse que seu primeiro contato com as ideias de Marx se deu aos 14 anos de idade, quando ainda morava no Recife, através da leitura, exatamente, de um número da revista *Cultura*.

Na revista *Cultura*, Nise da Silveira escreveu sobre "Freudismo e Criminologia" e o próprio Francisco Mangabeira – que no final dos anos de 1930 viria a se converter ao cristianismo – escreveu sobre as convergências de Freud e Marx, sustentando (sem aprofundar a tese) que as teorias de ambos assentavam "sobre uma mesma base".

Porém, o artigo que de maneira mais ambiciosa tentava expor as concepções de Marx era de autoria de Urbano de Castro Berquó

(1906-1942). Sua interpretação da concepção marxista da história, no entanto, estava marcada por graves mal-entendidos, já que a definia como uma "concepção econômico-histórica da sociedade" (reduzindo-se a um *economicismo)* e, em outra passagem, como uma "concepção *determinista, dinamista* e *relativista* do universo" *(Cultura,* nº 2, agosto de 1928). A concepção de Marx a respeito da história não só era obrigada a vestir a camisa de força antidialética do *economicismo* e do *determinismo,* como também seu reconhecimento da conexão existente entre os diversos processos históricos (a ligação de uns com os outros, que os torna interdependentes, isto é, *relativos uns aos outros*), sem ignorar a dimensão da verdade absoluta que cada um deles possui, era assimilado ao "relativismo" *positivista.*

2. O medo da convergência entre o prestismo e o trotskismo

Em 1930, já estava organizado no Brasil um grupo de comunistas que divergiam da direção do PCB e se ligavam às ideias de Trotsky. Tais ideias já se achavam presentes, desde 1928, nas preocupações de Rodolfo Coutinho, pernambucano, integrante da primeira direção do PCB (cf. 5.5), membro da pequena delegação que em 1924 fora a Moscou obter o reconhecimento do PCB pela Internacional Comunista (cf. 6.1); Rodolfo Coutinho tinha permanecido alguns anos em Moscou e havia conhecido pessoalmente Trotsky, conforme relata seu irmão Alcedo de Morais Coutinho, em entrevista que nos concedeu em 2/8/1981. De volta ao Brasil, incorporado à Comissão Central Executiva do PCB, se opusera à ida de Astrojildo Pereira ao encontro de Luís Carlos Prestes na Bolívia. Continuava, contudo, politicamente ativo, e influenciava alguns intelectuais jovens, despertando neles o interesse pelas posições de Trotsky. A ação decisiva na organização dos primeiros trotskistas brasileiros, contudo, coube a Mário Pedrosa (1900-1981). Mário Pedrosa tinha sido mandado pelo PCB à União Soviética, porém interrompera a viagem na Alemanha, entrara em contato com trotskistas e, instalado em Berlim, de lá remetia para seu amigo Lívio Xavier, no Brasil, os documentos da "oposição de esquerda", que Lívio Xavier tratava de divulgar.[285] Quando Mário Pedrosa regressou ao Brasil, já encontrou um grupo de jovens interessado pelo trotskismo, tratou de articulá-lo e ampliá-lo.

Nessa mesmíssima época, Luís Carlos Prestes, em Buenos Aires, se aproximara de Rodolfo Ghioldi, lera livros marxistas que lhe haviam sido encaminhados por Victorio Codovilla, e tinha se convertido ao marxismo sem no entanto aderir ao PCB.[286] Em 29 de maio de 1930, o *Diário da noite,* de São Paulo, publicou em sua segunda edição um manifesto de Prestes, proclamando: "Toda a ação governamental, política e administrativa, gira em torno dos interesses dos senhores que não medem recursos na defesa de seus privilégios. De tal regime decorrem quase todos os nossos males. Querer remediá-los pelo voto secreto ou pelo ensino obrigatório, é ingenuidade de quem não quer ver a realidade nacional. É irrisório falar em liberdade eleitoral quando não há independência econômica, como de educação popular quando se quer explorar o povo." Seguiam-se palavras candentes de denúncia do "imperialismo anglo-americano"; depois, vinha a conclamação à luta por um governo "de todos os trabalhadores, baseado nos conselhos de trabalhadores da cidade e do campo, soldados e marinheiros". Em agosto de 1930, Prestes anunciou a fundação de uma Liga de Ação Revolucionária (LAR); e da direção da LAR participavam jovens militares e um único civil, que era o jovem intelectual trotskista Aristides Lobo, que mais tarde veio a traduzir para o português o livro *O Estado e a revolução,* de Lenin.

Na *Classe operária* de 19 de julho de 1930, a direção do PCB, irritada com os pronunciamentos de Prestes, que prenunciavam a

285 RODRIGUES, Leôncio Martins, "O PCB: os Dirigentes e a Organização", *História geral da civilização brasileira,* vol. 10, cap. 8.

286 MORAES, Dênis de & VIANA, Francisco, *Prestes: lutas e autocríticas,* ed. Vozes, Petrópolis, 1982.

fundação da LAR, advertiu: as massas devem "encarar com a maior desconfiança as novas declarações do general Luís Carlos Prestes". E acrescentou: "Não serão os 'heróis' e 'cavaleiros da esperança' pequeno-burgueses que salvarão as massas, porém sim a luta direta das próprias massas, das amplas massas operárias e camponesas."[287] Em 20 de agosto, a *Classe operária* caracterizou a LAR como "um partido confusionista", "uma tentativa contrária à verdadeira frente única revolucionária das massas". Já em 13 de agosto, o mesmo jornal proclamara: "Luís Carlos Prestes é o adversário mais perigoso do Partido Comunista, porque ainda tem grande influência no país sobre as massas não experimentadas na luta revolucionária."

O prestígio de Prestes era imenso. Miguel Costa Filho conta que, quando o corpo de Siqueira Campos chegou à Praça Mauá, no Rio de Janeiro, no meio da multidão que o aguardava, se achava o "tenente" Silo Meireles. Um jornalista perguntou a Silo Meireles o que achava da adesão de Prestes ao comunismo. O jovem oficial respondeu: "Prestes é uma cabeça. Se não encontrou outra solução... é porque não há outra."[288]

Prestes e a direção do PCB tinham em comum uma posição de repulsa à Aliança Liberal e aos "aliancistas", que articulavam o movimento que veio ser chamado de "Revolução de 1930". Mas a direção do PCB não confiava em Prestes, considerava-o vacilante. Quando Washington Luiz foi deposto, em decorrência do levante "aliancista", Prestes fora forçado pelas autoridades argentinas a sair de Buenos Aires, estava em Montevidéu, e os dirigentes do PCB suspeitavam de um possível entendimento entre ele e os novos detentores do poder no Brasil. Alguns comunistas – inclusive militantes do PCB – apoiavam o movimento da Aliança Liberal.

[287] CARONE, Edgard, *O PCB (1922-1943)*, ed. Difel, São Paulo, 1982, p. 109.

[288] COSTA FILHO, Miguel, *Os farçantes da revolução*, ed. Coelho Branco, Rio de Janeiro, 1931, p. 52.

Cristiano Cordeiro e a direção do PCB em Pernambuco, por exemplo, se colocaram do lado dos "aliancistas". Cristiano contou a Ricardo Noblat, em 1979, que foi procurado em 1930 por um militar que se apresentava como emissário de Prestes, o capitão Cunha Melo, com um recado incitando-o a procurar evitar a deflagração do movimento "aliancista" em Pernambuco; e disse que não atendeu ao pedido: "Prestes, ao meu ver, parecia completamente alheio e mal-informado a respeito da revolução, além de possuído de preconceito de não poder se aliar, de forma alguma, a tenentes como Eduardo Gomes, Juarez Távora e Codeiro de Farias."[289] Além do caso dos comunistas pernambucanos, havia a ação de figuras como Danton Jobim, Pedro Mota Lima, Josias Carneiro Leão e Plínio Melo, que apoiavam ostensivamente a Aliança Liberal e podiam exercer influência significativa nas fileiras do PCB, em São Paulo e no Rio de Janeiro.

A direção do PCB temia o que lhe parecia ser uma assustadora convergência de tendências contrarrevolucionárias externas (o trotskismo) e internas (o prestismo e a conciliação oportunista com a Aliança Liberal). Num artigo relativamente longo publicado na *Revista comunista* de janeiro-fevereiro de 1931, os dirigentes comunistas denunciavam os "renegados agentes vendidos ao imperialismo ianque", "o partido policial de Josias e Plínio", acusando-o de estar acumpliciado com "os chefes do trotskismo brasileiro (Mário Pedrosa, Aristides Lobo e outros)"; indicavam Aristides Lobo como o "agente mais responsável de Prestes"; atribuíam a Prestes o objetivo principal de "combater o Partido Comunista, tratando de desagregá-lo por intermédio de seus agentes, ao mesmo tempo em que ele próprio se declara comunista para poder, com mais um argumento, melhor lutar contra o partido do proletariado". E concluíam: "Não

[289] CORDEIRO, Cristiano, entrevista concedida a R. Noblat, em *Memória e história*, nº 2, 1982.

FACULDADE DE CIÊNCIAS E LETRAS - UNESP - P.H.
BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS E LETRAS • UNESP-FHC

compreender esta jogada de Prestes e do prestismo é o maior perigo que paira sobre nosso partido."[290]

Por trás da linguagem agressiva, virulenta, havia um medo paralisador. Heitor Ferreira Lima confirma isso, quando relata sua volta ao Brasil, depois de ter feito um curso de três anos na Escola Leninista de Formação de Quadros, em Moscou: ele diz que, no final de 1930, encontrou o PCB "desarvorado, quase paralisado".[291]

3. A ofensiva do "obreirismo" no PCB em 1931

Logo o medo começou a se dissipar. Numa *carta aberta* datada de 24 de março de 1931, Luís Carlos Prestes fez autocrítica, investindo contra Josias Carneiro Leão, Plínio Melo, Pedro Mota Lima e outros homens de esquerda que se consideravam comunistas e apoiavam a Aliança Liberal. "Tais tipos" – dizia ele – "precisam ser marcados a fogo pela massa trabalhadora e, como eles, a maioria dos intelectuais pequeno-burgueses que ainda hoje se dizem 'comunistas' e 'meus amigos'". E acrescentava: "Precisamos compreender a justeza e a razão com que o Partido Comunista do Brasil combate os elementos que, dentro dele, ainda pensam na direção de chefes pequeno-burgueses e que ainda não compreenderam que somente com um partido exclusivo de classe, um partido genuíno do proletariado, livre de toda e qualquer influência pequeno-burguesa "tenentista", "aliancista" ou "trotskista", será possível realmente, livre de traições, levar o proletariado às suas reivindicações, dar a terra a quem a queira trabalhar, expulsar os imperialistas e organizar o governo dos conselhos de operários e camponeses, soldados e marinheiros."[292]

[290] CARONE, Edgard, *O PCB (1922-1943)*, ed. cit., pp. 120 a 130.
[291] LIMA, Heitor Ferreira, *Caminhos percorridos*, ed. cit., p. 139.
[292] BASTOS, Abguar, *Prestes e a revolução social*, ed. Calvino, Rio de Janeiro, 1946, pp. 262-264.

A colisão de Prestes com o PCB fora evitada; Prestes admitia que, apesar de seus esforços, a Liga de Ação Revolucionária (LAR) tinha se transformado num "partido político da pequena burguesia"; e conclamava "os revolucionários sinceros e honestos" a lutarem "sob a hegemonia incontrastável do Partido Comunista do Brasil, seção brasileira da Internacional Comunista". Em seguida, viajou para a União Soviética. O PCB respirou, aliviado. O medo diminuiu, sensivelmente; mas o fato de ter tido muito medo deixou-lhe marcas. A direção da agremiação decidiu manter-se em estado de alerta contra os riscos de sutilezas teóricas, que poderiam representar, afinal, infiltrações de uma ideologia "pequeno-burguesa". August Guralski, o responsável pelo secretariado sul-americano da Internacional Comunista (cf. 6.8), incentivou a busca de formulações teóricas primitivas, toscas, rústicas, para fundamentar a política do PCB, que enveredou, então, pelo mais resoluto "obreirismo". E não deixa de ser curioso constatar que o pseudônimo adotado por Guralski no exercício de suas funções tinha sido "Rústico".[293]

Inês Guralski a mulher do "Rústico", instalou-se no Rio de Janeiro, enquanto o marido, por motivos de segurança, permanecia em Montevidéu. No Rio de Janeiro, Inês controlava a direção do PCB: Heitor Ferreira Lima, que ocupou a secretaria-geral da agremiação durante cerca de cinco meses, entrou em conflito com Inês e acabou sendo mandado para o Nordeste.[294] Leôncio Basbaum foi preso, mandado pela polícia para o Rio Grande do Sul; conseguiu voltar para o Rio de Janeiro, porém se viu isolado na direção do PCB.[295] Quando não afastava deliberadamente seus intelectuais da direção, o PCB os perdia em decorrência da repressão policial: Paulo de Lacerda, preso, foi submetido no Rio Grande

[293] DULLES, John W. Foster, *Anarquistas e comunistas no Brasil*, ed. cit., p. 340.
[294] LIMA, Heitor Ferreira, *Caminhos percorridos*, ed. cit.
[295] BASBAUM, Leôncio, *Uma vida em seis tempos: memórias*, ed. cit.

do Sul a três fuzilamentos simulados e acabou enlouquecendo;[296] Octávio Brandão, depois de ter ficado encarcerado várias semanas, foi posto à força dentro de um navio e mandado, com a mulher, Laura, e três filhas menores, para a Alemanha.[297] Um dos poucos intelectuais que restavam, o médico Fernando de Lacerda, irmão de Paulo de Lacerda, assumiu a secretaria-geral em junho de 1931; mas encaminhou uma proposta que, com a aprovação de Inês Guralski, foi acolhida e posta em prática: os intelectuais (quer dizer, ele mesmo e Leôncio Basbaum) não teriam direito a voto, nas deliberações. E, pouco depois, em fevereiro de 1932, Fernando de Lacerda se afastou do cargo, alegando que o posto deveria caber a um "operário autêntico"; de modo que a secretaria-geral coube, sucessivamente, por breves períodos, aos operários José Vilar, José Caetano Machado, Duvitiliano Ramos e Domingos Brás, que eram, respectivamente, um metalúrgico, um padeiro, um gráfico e um tecelão.[298] Uma frase do padeiro José Caetano Machado, recolhida por Astrojildo Pereira, vale como expressão concentrada do "obreirismo" que prevalecia entre os dirigentes do PCB: "Eu odeio intelectuais!" (citada no artigo "Ainda o trabalho intelectual", *in Imprensa popular,* Rio de Janeiro, 25/12/1956).

A onda "obreirista" certamente ajudou a preparar terreno, na cabeça dos militantes do PCB, para a ampla aceitação de uma teoria desprovida de sofisticação, tosca e pragmática, como era aquela que passaria a lhes chegar, sistematicamente, da União Soviética, na forma da vulgata "marxista-leninista". Mas o "obreirismo", em si, não conseguiria se cristalizar ele mesmo como *doutrina.*

O "obreirismo" se expandiu como estado de espírito difuso, sem chegar a se articular num conjunto de princípios definidos e

296 DULLES, John W. Foster, *op. cit.,* p. 391.

297 BRANDÃO, Octávio, *Combates e batalhas,* ed. cit., p. 405.

298 PACHECO, Eliezer, *O Partido Comunista Brasileiro,* ed. cit., pp. 231-232.

coesos. De certo modo, isso ocorreu porque as expectativas reais dos ativistas do PCB se concentravam menos no fortalecimento da base operária da agremiação do que no aumento da sua penetração no meio militar: os militantes viam com enorme satisfação o ingresso nas fileiras da agremiação de numerosos militares jovens, frequentemente influenciados pelo exemplo de Luís Carlos Prestes. Entre esses aderentes, Leôncio Martins Rodrigues lembra os nomes de: Agildo Barata, Agliberto Vieira de Azevedo, Silo Meireles, Ivo Meireles, Moésias Rolim, Roberto Besouchet, Trifino Correa, Henrique Oest, Carlos da Costa Leite, Ivan Ramos Ribeiro, Francisco Antônio Leivas Otero, Antônio Carlos Bento Tourinho, Apolônio de Carvalho, Dinarco Reis, Sócrates Gonçalves da Silva, Lamartine Correia de Oliveira, Álvaro de Souza, Davino dos Santos, José Maria Crispim e Gregório Bezerra.[299]

Essa afluência de militares à organização revolucionária estimulava nela a tendência a preparar um assalto armado ao aparelho do Estado, em nome do movimento operário. Como, porém, os operários não empreenderiam diretamente a tomada do poder, o discurso "obreirista" tendia naturalmente a sofrer um esvaziamento, já que não se combinava com a prática efetiva da agremiação. Os jovens militares, que eram os quadros qualificados para empreender a ação decisiva, precisavam de uma racionalização ideológica que fosse além da mera exaltação da classe operária. Constituindo a força competente para ganhar a guerra, na forma que a guerra ia assumir, eles se preocupavam com indicações ideológicas nítidas, eficazes: precisavam de um sistema de normas e princípios teóricos que lhes servisse simultaneamente de justificação para suas convicções gerais, fundamentação de suas novas convicções políticas, base disciplinadora e coesionadora da ação que deviam empreender, corpo

299 RODRIGUES, Leôncio Martins, "O PCB: os dirigentes e a organização", HGCB, vol. 10, capítulo 8.

FACULDADE DE CIÊNCIAS E LETRAS - UNESP-ARA
FACULDADE DE CIÊNCIAS E LETRAS • UNESP-ARA

doutrinário fornecedor de armas-argumentos para a luta ideológica com os adversários e critério orientador da aplicação "técnica" da teoria ao combate. O *estalinismo* que começava a chegar, naquele momento, em proporções consideráveis – estava bem aparelhado para desempenhar tais funções.

4. A difusão maciça do estalinismo no começo dos anos de 1930

Já em 1929 diversos militantes e dirigentes do PCB se entusiasmavam com a leitura de uma edição, feita na Argentina, do livro de Stalin *Sobre os fundamentos do leninismo.* Mas foi no começo dos anos de 1930 que Stalin começou a entrar, firme, no mercado brasileiro. Em 1931, apareceu aqui o texto do informe de Stalin ao 16º Congresso do PC na URSS, com o título de *Em marcha para o socialismo* (editora Marenglen). O PCB, visivelmente, investiu muito na produção do livro, considerando-o de extrema importância, como se pode constatar pelo número de exemplares impressos – cinco mil –, indicativos de uma edição bastante ambiciosa, para as condições da época.

Era o início de uma operação de difusão em grande escala. Em 1932, a editora Soviet, do Rio de Janeiro, lançou o folheto *A luta pelo marxismo-leninismo na América Latina,* com três textos, um dos quais era "Sobre algumas questões da história do bolchevismo", de Stalin. Em 1933, surgiram no Brasil mais dois textos de Stalin (um de dezembro de 1924 e outro de outubro de 1928), que foram divulgados num volume intitulado *A luta contra Trotsky.* Ainda em 1933, a editora Alba lançou outro escrito de Stalin: *Novos rumos da URSS* (tradução de Miguel Costa Filho). E, em 1934, além de uma reedição de *Sobre os fundamentos do leninismo* pela editora Calvino, apareceu o texto do informe de Stalin ao 17º Congresso do PC da URSS, com o título *O mundo socialista e o mundo capitalista – de 1932 a 1934* (ed. Caramuru, São Paulo).

Salomão Tabak e Victor M. Konder, que proporcionaram informações a respeito de todas essas publicações, dizem que "elas tiveram uma divulgação relativamente grande para a época e uma influência decisiva no movimento operário revolucionário no Brasil".[300]

Na difusão do *estalinismo,* ao lado da publicação de escritos de Stalin, devem ser consideradas também diversas publicações que faziam propaganda do Estado Soviético, cujas realizações funcionavam propagandisticamente como evidências da qualidade da liderança do "herdeiro de Lenin". Entre essas publicações, podemos lembrar: *O abecedário da nova Rússia,* de Illine, *O plano quinquenal soviético,* de G. Grinko, *A educação na Rússia soviética,* de S. Fridman, *A política dos sovietes em matéria criminal,* de Krilenko, e *A URSS, A Liga das Nações e a Paz Mundial,* de Vorochilov e Litvinov.

De maneira geral, convinha ao *estalinismo* desviar as discussões da teoria de Marx para as realizações práticas de Lenin e Stalin. Marx foi ficando, assim, subsumido a Lenin; e este, discretamente, ficou subsumido a Stalin. Generalizou-se a convicção de que não devia ser muito importante o estudo do pensamento de Marx, de seus escritos, já que o *essencial* do marxismo estaria devidamente "traduzido" no Estado fundado por Lenin e agora dirigido por Stalin, bem como na política desenvolvida pelo movimento comunista mundial.

Marx, Engels, Lenin e Stalin eram apresentados como os quatro "clássicos" do marxismo. Deles, Marx era o mais abstratamente teórico, o mais distante. E Stalin – obviamente muito beneficiado com o fato de ser o único "clássico" vivo – era o mais próximo, o mais didático, o mais atual e, em última análise, o mais influente.

[300] TABAK, Salomão & KONDER, Victor M., "A divulgação das obras de Stalin no Brasil", *in Problemas,* nº 23, 1949.

5. As convergências entre o estalinismo e o positivismo

Por força da estrutura acentuadamente elitista e autoritária da sociedade brasileira, o Estado sempre atuou de maneira arbitrária nas questões que lhe pareciam essenciais; desenvolveu-se o hábito de enfrentar todas as crises sob a forte tentação de recorrer exclusivamente à coerção e à corrupção. E esse quadro certamente desestimulava qualquer aperfeiçoamento nos meios de persuasão.

Quando se discutia sobre qualquer questão teórico-política, o público a que os debatedores podiam se dirigir era, de fato, um público extremamente restrito, composto de pessoas que em geral já tinham opinião formada: ou não aceitariam nunca os argumentos que ouviam, ou então já os haviam aceitado antecipadamente. Articular laboriosamente o pensamento, aprofundá-lo, conferir densidade e coesão às ideias, formular bons argumentos *ad hominem,* levando em conta as reservas e objeções do interlocutor, tudo isso constituía um esforço que acabava sendo tido como inócuo.

O próprio pensamento de esquerda, que contestava a organização da sociedade, se via impotente em face dela e assimilava algo da dinâmica perversa da ideologia dominante. Um excesso de destrutividade prevalecia, com frequência, nas polêmicas, impedindo que as posições em confronto desenvolvessem suas razões teóricas e forçando-as a investir todas as suas energias na busca de efeitos devastadores imediatos. O interlocutor era visto menos como um ser que podia ser convencido do que como um inimigo que precisava ser rapidamente destroçado. Falava-se menos para o criticado do que para uma galeria de aficionados. O que contava era o impacto, não era o argumento; por isso, os debatedores – tanto de esquerda como de direita – passavam muito facilmente da explicação da divergência para a descompostura e o insulto. Se as ofensas fossem suficientemente violentas, aliás, não precisavam sequer ser coerentes; e um exemplo disso se encontra nos pronunciamentos de Luís Carlos Prestes que, no começo dos anos de 1930, chamou Juarez Távora de "imbecil" e "safadíssimo",[301] embora a extrema safadez seja obviamente incompatível com a imbecilidade, já que o sujeito só pode ser superlativamente safado se dispuser de alguma esperteza.

O *estalinismo* se combinava espontaneamente com essa tradição, já que, como vimos (cf. 1.7), uma das suas características consistia num desprezo visceral pela teoria. No "marxismo-leninismo", tal como a doutrina se codificou sob a liderança de Stalin, foram sendo expelidos todos os elementos complicadores que a dialética conferia ao pensamento de Marx, até se chegar a uma concepção teórica rudimentar, que comportava duas faces alternativas, para se mostrarem de acordo com as circunstâncias: uma face contundente, para garantir a identidade dos comunistas disciplinados e atacar os inimigos; e uma face dúctil e complacente, para suportar as combinações recomendáveis na hora das manobras oportunistas.

A grande combinação deste último tipo que se fez no plano teórico, entre nós, foi a combinação discreta do *estalinismo* com o modo de pensar positivista, que se tornara influente na vida espiritual brasileira desde a campanha republicana, no século 19.

No Brasil das três primeiras décadas do século 20, o pensamento político avançado, na medida em que conseguia encaminhar sua fundamentação filosófica, sofria a influência marcante do "cientificismo", especialmente do "evolucionismo" (Herbert Spencer) e do "positivismo" (Augusto Comte). As demais correntes filosóficas definidas que atuavam na vida cultural brasileira eram bem menos influentes na perspectiva dos intelectuais progressistas. E o pensamento católico – representado por Jackson de Figueiredo e Alceu Amoroso Lima – era sumariamente repelido por seu ostensivo conservadorismo.

[301] BASTOS, Abguar, *Prestes e a revolução social,* ed. Calvino, Rio de Janeiro, 1946, pp. 258 e 270.

Se dermos o nome de *positivismo,* em sentido lato, às tendências teóricas ligadas a Spencer e a Comte, poderemos sustentar que o *positivismo* constituía a base filosófica que determinava, no essencial, a reflexão e os hábitos mentais da intelectualidade que os comunistas podiam pretender arregimentar. No âmbito da influência exercida pelo pensamento de Augusto Comte, inclusive, se encontravam homens de esquerda que, embora recusassem a "religião da humanidade", superestimavam a dimensão crítica da análise comtiana da sociedade burguesa.

Já nos referimos a Leônidas de Rezende (cf. 6.4): em 1932 – ano em que os intelectuais marxistas europeus estavam tendo acesso pela primeira vez ao texto integral de *A ideologia alemã* e dos *Manuscritos de 1844*, de Marx – Leônidas de Rezende publicou em livro sua tese sobre *A formação do capital e seu desenvolvimento.* Nesse livro, apesar do franco reconhecimento da diferença das soluções propostas por Marx e por Comte para os problemas da sociedade capitalista, o autor sustentava: "Quanto ao diagnóstico da moléstia social, era perfeito o acordo entre Marx e Comte."[302] E, mais adiante, procurava assimilar o autoritarismo conservador de Comte à crítica drástica feita por Marx às ilusões liberais de seu tempo, através da fórmula da "ditadura do proletariado": sustentava que, tanto na concepção marxista da ditadura do proletariado quanto na teoria de Comte, se deveria chegar necessariamente a um estágio evolutivo no qual haveria "concentração do mando e da riqueza" nas mãos do Estado. De Marx e de Comte, por conseguinte, se poderia dizer: "ambos são a favor da ditadura".[303]

A influência do livro de Leônidas de Rezende sobre seus leitores não deve ser subestimada. O médico Adão Pereira Nunes – co-autor

[302] REZENDE, Leônidas de, *A formação do capital e seu desenvolvimento,* ed. Guimarães Mota, Rio de Janeiro, 1932.

[303] *Id., ibid.*, p. 363.

da primeira tradução brasileira de *A origem da família, da propriedade privada e do Estado,* de Engels – recorda a "especial importância" que o livro de Leônidas teve para os estudantes de esquerda, na época (entrevista concedida ao autor do presente trabalho em 19/9/1981). E Antônio Paim, referindo-se à combinação de marxismo e positivismo no Brasil, escreveu: "A expressão mais clara dessa combinação entre o positivismo e o marxismo consiste na obra do prof. Leônidas de Rezende, talvez a principal figura do marxismo brasileiro, do ponto de vista das gerações que frequentaram cursos universitários nas décadas de 1930 e 1940, ou tiveram, no mesmo período, alguma participação no movimento político dos estudantes."[304]

Por seu estilo, por sua personalidade, Leônidas de Rezende não era um *estalinista:* seus discípulos (entre os quais Francisco Costa Neto, da Ordem dos Advogados do Brasil) o caracterizam como um homem sensível e generoso, de espírito aberto, muito distante da fria truculência de Stalin. Suas ideias, tais como estavam organizadas, entretanto, inclinavam-no a combinar o positivismo exatamente com os aspectos do marxismo que o *estalinismo* vinha salientando, em detrimento de outros aspectos do pensamento de Marx que iam sendo abandonados. O próprio Antônio Paim, que acabamos de citar e que é insuspeito de alimentar forte simpatia por Marx, observa que Leônidas de Rezende, ao aproximar o autoritarismo de Comte à teoria da ditadura do proletariado, de Marx, deixa inteiramente de lado a preocupação de Marx com a rápida superação da ditadura do proletariado e o encaminhamento do processo que leva à *extinção do Estado.*[305]

O pensamento positivista – na caracterização crítica do marxista Oskar Negt – é "a resignada autolimitação do pensamento ao fato

[304] PAIM, Antônio, "A Versão Positivista do Marxismo", *Revista brasileira de filosofia,* números 67 e 68, Rio de Janeiro, 1967.

[305] *Id., ibid.*

e ao dado".[306] Subjugado pelo *fetichismo da mercadoria,* ele "cola" na aparência *coisificada* dos fenômenos sociais e insiste em ordená-los de acordo com critérios baseados nas ciências naturais. Para o positivismo, o que pode ser conhecido – o que cabe no exame rigoroso dos "fatos" e dos "dados" – precisa ser submetido a uma exposição sucinta, a uma síntese cristalina, capaz de esgotar a área (limitada) cuja elucidação lhe é atribuída. O *estalinismo,* que procurava se instalar na vida política e cultural do Brasil no começo dos anos de 1930, podia oferecer àqueles que tinham sido educados pelo positivismo imponentes esquemas classificatórios e fórmulas concisas, límpidas, semelhantes às que celebrizaram Augusto Comte. Mudavam os textos fundamentais, indicadores das verdades básicas, porém permanecia o vezo de procurar em uns poucos livros, condensada, a essência de tudo aquilo que se podia saber, cientificamente, a respeito da sociedade humana. As tarefas delegadas por Comte à *sociologia* (à "física social") eram atribuídas pelo *estalinismo* ao "materialismo dialético" e ao "materialismo histórico".

Na maneira de conceber a história, são importantes os pontos de convergência entre o *estalinismo* e o positivismo. Comte formulara sua célebre "lei dos três estágios": todos os campos do conhecimento passavam, inexoravelmente, pelo estágio "teológico" ou "fictício", pelo estágio "metafísico" ou "abstrato", para chegarem finalmente ao estágio "positivo" ou "científico". Assim se dava, segundo ele, "la marche progressive de l'esprit humain". Esse movimento pode ser reconhecido até mesmo no interior de cada um de nós, se cada um se dispuser a reconstituir o caminho percorrido por sua consciência: "Chacun de nous ne se souvient-il pas d'avoir été *théologien* dans son enfance, *metaphysicien* dans sa jeunesse et *physicien* dans sa virilité?"[307] O "marxismo oficial" da época de Stalin, por sua vez, se fixou numa fórmula que não deixava de ter certo paralelismo com a tese de Comte: uma fórmula que atribuía a todas as sociedades um processo de transformação condicionado por uma evolução linear da humanidade, que atravessava, inexoravelmente, estágios correspondentes a cinco modos de produção, que eram o "comunismo primitivo", o "escravismo", o "feudalismo", o "capitalismo" e o "socialismo". Em seu ensaio "Sobre o materialismo dialético e o materialismo histórico", Stalin, o clássico por excelência desse "marxismo oficial", conseguiu um prodígio de síntese capaz de fascinar qualquer positivista de esquerda: conseguiu apresentar em *uma única página* "un cuadro esquemático del desarrollo de las fuerzas productivas desde los tiempos primitivos hasta nuestros dias".[308]

[306] NEGT, Oskar, *Hegel e Comte,* ed. Il Mulino, Bologna, 1975, p. 14. A caracterização está retomada pelo mesmo Oskar Negt em *Dialética e história,* ed. Movimento e Institutos Goethe do Brasil, Porto Alegre, 1984.

6. A avaliação da URSS como questão central

O movimento liderado por Getúlio Vargas, que depôs Washington Luiz em outubro de 1930, modificou as condições psicológicas em que se liam os textos de propaganda comunista no Brasil. Dinarco Reis, dirigente do PCB, confirma essa modificação: conta que, quando era soldado, em 1926, tinha lido *Os dez dias que abalaram o mundo,* de John Reed, mas a leitura não fora capaz de promover uma mudança substancial na orientação da sua vida, apesar do interesse que suscitara; só depois do movimento de 1930 é que Dinarco, já no posto de sargento, lendo *O manifesto comunista,* resolveu se engajar na luta revolucionária (entrevista concedida em 28/9/1981). O fato mesmo de o movimento de 1930 ter sido considerado uma "revolução" contribuiu para que o conceito de *revolução* deixasse de se referir a uma realidade abstrata, remota,

[307] COMTE, Auguste, *Philosophie positive,* ed. Flammarion, Paris, 1929, vol. 1, p. 22.
[308] STALIN, Josef, *Cuestiones del leninismo,* Ediciones Sociales, Mexico, 1941.

e se ligasse a uma experiência concreta, próxima. Muita gente se inclinou a admitir que os comunistas – que repeliam a "Revolução de 30", acusando-a de ser uma mistificação – talvez pudessem, afinal, realizar a *revolução* deles.

A partir de então, o tema do comunismo ganha força em vários ambientes e começa a repercutir inclusive nas conversas que ocorriam em certos "salões" das classes dominantes (onde prevalecia, por vezes, certo esnobismo, que causava irritação ao escritor Paulo Duarte). Em seu livro *Que é que há?,* de 1931, Paulo Duarte ironizava: "Comunismo é hoje um mote de conversas de salão." E mais adiante escrevia: "O comunismo no Brasil está como a Arte Moderna nos seus primeiros dias: um refúgio de todos os fracassados. Não há entre nós maltrapilho intelectual que não espete o indicador condenando o capitalismo à morte!" Em seu exagero anticomunista, o combativo intelectual paulista declarava ter visto "abundante documentação" e "farta prova" no arquivo da Delegacia de Ordem Política e Social, evidenciando que "os srs. João Alberto Siqueira Campos, Miguel Costa, Luís Carlos Prestes e outros estavam de pleno acordo na implantação do bolchevismo no Brasil", por ocasião dos preparativos da insurreição de 1930.[309]

Postas de lado as "provas" que a história desmentiu e descontado o evidente exagero quanto à força real do comunismo no Brasil, o livro de Paulo Duarte é, de qualquer modo, um indicador sugestivo do crescimento do interesse pelo tema do comunismo. E esse interesse se concentrava na face do comunismo vitorioso, na fisionomia que ele assumira ao mostrar sua viabilidade: no "modelo" soviético, que o revelava em toda a sua pujança.

O processo que se iniciara com a vitória da Revolução de 1917 e com a criação do novo Estado – a URSS – só alcançou seu

[309] DUARTE, Paulo, *Que é que há?,* sem indicação de editor, São Paulo, 1931, pp. 121, 286 e 287.

clímax, entre nós, depois da chamada Revolução de 30: se, desde o primeiro impacto do triunfo do leninismo, as pessoas começaram a se debruçar menos sobre as sutilezas da teoria de Marx, o filósofo, e a se dedicar mais à eloquência das realizações de Lenin, o homem de ação, cumpre-nos de toda maneira sublinhar que a nova situação só produziu plenamente todos os seus efeitos, entre nós, depois que Getúlio Vargas assumiu o poder em 1930. A temperatura política subiu, a capacidade de levar a sério as questões teóricas mais abstratas decresceu. Octávio Brandão, nos anos de 1920, era, como vimos, um mau teórico, porém não se lhe pode negar a devoção à teoria; e era um destacado dirigente do PCB. Os dirigentes do PCB no período que se segue imediatamente à "Revolução de 30" passam a se manifestar um inequívoco desprezo pela teoria. Astrojildo Pereira, que não se adaptava à nova linha, foi afastado. Leôncio Basbaum, que alimentava ambições teóricas, ficou marginalizado na direção da agremiação. Discutir questões filosóficas era perda de tempo, desperdício de energias que precisavam ser mais bem canalizadas. Tudo parecia girar em torno da URSS: os inimigos a atacavam e difamavam; aos comunistas cabia defendê-la.

A URSS era um divisor de águas: objeto de amor e ódio. O fascínio por ela exercido era inegável. Em artigo publicado no *Jornal do commercio,* de 17 de novembro de 1932, Marcelo Nunes escrevia: "A onda de Moscou vai se espraiando (...). Moscou é uma nova Meca. À volta do túmulo de Lenin abaixam-se milhões de cabeças: verdadeiras procissões passam diariamente ante o corpo do grande estadista."

Numerosos leitores – direta ou indiretamente influenciados pela mentalidade positivista – procuravam obter "fatos" e "dados" sobre a pátria de Lenin, sobre o Estado dirigido por Stalin. Surgiu logo uma significativa produção de livros para atender a essa demanda. O médico e professor Maurício de Medeiros publicou seu livro *Rússia,* em 1931, dizendo: "A Rússia continua a ser um grande campo de

ACULDADE DE CIÊNCIAS E LETRAS • UNESP-SJRP

experiências. Seus métodos econômicos precisam ser estudados (...). Não é com a condenação perfunctória e apriorística que se chegará a qualquer resultado."[310] *Onde o proletariado dirige,* de Osório César, apareceu em 1932, com um prefácio do escritor francês Henri Barbusse, trazendo como apêndice a Constituição adotada pela União Soviética em 1923 (que pouco depois viria a ser substituída pela de 1936). *Um engenheiro brasileiro na URSS,* de 1933, reunia cartas de Cláudio Edmundo sobre a pátria de Lenin, prevendo que em 1937 ela devia "atingir e ultrapassar o nível econômico dos Estados Unidos".[311] Juvenal Guanabarino dava seu depoimento em *O que vi em Roma, Berlim e Moscou,* difundindo uma imagem da Rússia cheia de efervescência e entusiasmo popular: "Na Rússia todos escrevem, dão opinião, criticam." O prolífico jurista baiano Almáquio Diniz (1880-1937), autor de mais de 100 livros, crítico de perspectiva eclética e *cientificista* que no fim da vida se considerava marxista, lançou em 1934 dois livros sobre a URSS: *O fenômeno jurídico no país dos sovietes* (ed. Moreira) e *Sociologia soviética* (ed. Conkson).

A quantidade de livros sobre a URSS chegou a tal ponto que, quando Caio Prado Júnior publicou *URSS, um Novo Mundo,* em 1934, ele começava por advertir: "O que se tem escrito sobre a União Soviética é incalculável. Não há hoje assunto mais explorado. Mesmo a literatura brasileira, em regra tão pobre, já conta, entre originais e traduções, um número bem apreciável de obras no gênero."[312]

7. A ofensiva conservadora anticomunista e antissoviética

A direita, por seu lado, se mobilizou. Foram publicadas várias traduções de livros ostensivamente hostis à URSS: em 1931, *O*

[310] MEDEIROS, Maurício de, *Rússia,* ed. Calvino, Rio de Janeiro, 1931.

[311] EDMUNDO, Cláudio, *Um engenheiro brasileiro na Rússia,* ed. Calvino, Rio de Janeiro, 1934.

[312] PRADO JR., Caio, *URSS, um novo mundo,* ed. Cia. Editora Nacional, São Paulo, 1934.

inferno russo, de V. Nicolaevidrt, *Uma visita à nova Rússia,* de Fernand Corcos, *O bolchevismo por dentro,* de P. Sinzig, e *O paraíso moscovita,* de Paul Marion; em 1932, *Moscovo sem máscara,* de Joseph Douilliet, *O que vi em Moscou,* de Henri Beraud, e *Rússia nua,* de Panait Istrati (1884-1935), escritor romeno de expressão francesa, que na época estava muito em moda.

Mais significativa, ainda, como fenômeno histórico (e não por sua qualidade), foi a literatura anticomunista e antissoviética de origem nacional. Suas duas principais fontes ideológicas eram o tradicionalismo católico e o fascismo italiano.

O prestígio de Benito Mussolini, em algumas áreas das classes dominantes, já podia ser observado, no Brasil, na segunda metade dos anos de 1920. Embora não fosse favorável a uma campanha de agitação fascista no Brasil, o conde Francisco Matarazzo se declarava "um grande admirador" do *Duce,* que, "além de ser um idealista convicto" era "também um extraordinário homem de ação". Por ter doado um milhão de liras (51 mil dólares) à juventude fascista italiana, Matarazzo recebeu, em 1927, a medalha de ouro do mérito, que lhe veio às mãos acompanhada de uma carta pessoal de Mussolini. Warren Dean, que relata esta história, observa que Matarazzo não era um caso isolado: "Na década de 1920 começa-se a encontrar, no seio da elite de São Paulo, mas principalmente entre os industriais, um robusto interesse pelas variedades do fascismo europeu."[313]

Ecos do fascismo italiano se encontram em vários críticos brasileiros do comunismo, no começo dos anos de 1930, como Octávio de Faria, Olbiano de Mello, Alcebíades Delamare e Plínio Salgado. No livro *Comunismo ou fascismo?,* de 1931, Olbiano de Mello assegurava que o mundo estava gravitando em torno de "dois

[313] DEAN, Warren, *A industrialização de São Paulo,* ed. Difel e USP, São Paulo, 1971, p. 184.

centros de atração completamente diferentes", que eram Roma e Moscou; e explicava o que cada um dos dois representava: "Roma, com o sindicalismo nacional-fascista baseado em pura ideologia cristã; Moscou, com o bolchevismo cunhado em puro materialismo histórico." Octávio de Faria, desde 1931 (quando publicou *Maquiavel e o Brasil),* via em Mussolini a realização do sonho de Maquiavel. Em *Destino do socialismo,* de 1933, Octávio de Faria desenvolveu suas ideias, empreendeu uma crítica de inspiração filosófica do marxismo, comparou Marx a Lúcifer, o anjo revoltado, e insistiu na origem judaica de Marx: "Há em Marx um judeu, um judeu que não é possível esquecer no estudo de momento nenhum de sua vida, um judeu que vive em todas as páginas de sua obra." No final do livro, Octávio de Faria – escritor cuja importância não pretendemos negar – citava Mussolini: "Podemos repetir aqui o que Mussolini afirmou em 1925 – tudo aquilo que foi pomposamente chamado de *socialismo científico* não é mais do que uma série de destroços."[314]

Alcebíades Delamare, em *A bandeira de sangue* (1932), afiançava: "A Rússia moderna é o país da fome e da imundície, da degradação e do aviltamento." E terminava seu livro com uma referência cheia de entusiasmo ao exemplo de Mussolini: "Inspirem-se os governos fortes na lição de sabedoria e experiência do Duce." E Plínio Salgado, que fundou a Ação Integralista em 1932, advertindo contra o comunismo, que estava entrando no corpo da nação brasileira "como um cancro", procurava apresentar sua organização como a encarnação da única corrente de pensamento capaz de se contrapor eficazmente ao marxismo: "O mundo contemporâneo não admite senão duas interpretações dos destinos da sociedade. Ou ficamos com a tese de Karl Marx e adotamos o princípio do materialismo histórico e o processo da revolução social; ou ficamos na extrema direita, afirmando que o homem e a sociedade objetivam, através das

[314] FARIA, Octávio, *Destino do socialismo,* ed. Ariel, Rio de Janeiro, 1933.

FACULDADE DE CIÊNCIAS E LETRAS - UNESP-FCL

contingências econômicas, ideais superiores, de natureza intelectual, moral e espiritual" *(A razão,* 3/2/1932). Plínio Salgado sempre insistiu nas matrizes brasileiras de seu movimento, na sua recusa de "todas as instituições e costumes alienígenas"; sua opção pela "extrema direita", contudo atenuava suas divergências com Hitler e Mussolini. Não havia *colisão* com eles; havia só diferença de nível de ambição do projeto. É o que se pode inferir de uma frase escrita por Plínio em 1935: "Tenho dito e repetido que o nosso movimento não se confunde com o hitlerismo e o fascismo. É muito maior, é muito mais profundo do que ambos."[315]

É praticamente impossível avaliar *toda* a influência do fascismo, caso nos limitemos aos autores que assumem explicitamente tal influência, aos que ostensivamente endossam os princípios de Mussolini. Muitos autores não se referiam ao Duce (ou até declaravam divergir dele) e no entanto elaboravam um pensamento condicionado pelo fascismo. Um exemplo de semelhante condicionamento se acha em Alberto Otto, autor de *A crise mundial, o operário do século 20 e o comunismo,* livro publicado em 1931. Alberto Otto investe, com rude franqueza, contra as conquistas do movimento operário, como a redução da jornada de trabalho de dez para oito horas: "O operário, que há dez anos trabalhava dez horas por dia com a obrigação de servir bem, hoje trabalha somente oito, com o direito de servir mal." O comunismo é nefasto porque impede que seja reconhecida essa verdade cristalina: a de que os operários deveriam trabalhar mais e ganhar menos. Alberto Otto argumenta que, se a jornada de trabalho aumentasse para dez horas, cresceria a produção, de modo que tudo ficaria mais barato, e "é claro que, tendo o operário o necessário por muito menos do que atualmente, não precisa ganhar tanto e poderá passar a ganhar menos".[316]

[315] SALGADO, Plínio, *Cartas aos camisas verdes,* ed. José Olympio, Rio de Janeiro, 1935, p. 18.

[316] OTTO, Alberto, *A crise mundial, o operário do século 20 e o comunismo,* ed. Pongetti, Rio de Janeiro, 1931, pp. 8 e 118.

Além das matrizes fascistas ou fascistizantes, a mobilização conservadora contra o comunismo e contra a União Soviética contava com as posições do tradicionalismo católico. D. João Becker, arcebispo de Porto Alegre, por exemplo, publicou em 1931 um livro intitulado *O comunismo russo e a civilização cristã*, que se destaca não só pela veemência do seu anticomunismo como pelos equívocos factuais que encerra. D. João Becker informa, por exemplo, que *Bakunin* é "o pai do comunismo russo" (embora Bakunin, anarquista convicto, tivesse sido adversário apaixonado dos marxistas e seu legado fosse repelido com veemência pelos leninistas); além disso, informa que o bolchevismo baseava "sua concepção do mundo no ateísmo de Haeckel" (embora o biólogo Ernst Haeckel, 1834-1919, seja considerado pelos marxistas um representante típico do "materialismo vulgar"); e informa, por fim, que a Primeira Internacional foi fundada em Londres "por iniciativa de Karl Marx e do russo Bukharin" (embora Bukharin – que está certamente sendo confundido com Bakunin – não fosse sequer nascido em 1864, quando se deu a fundação da Internacional).[317]

Quando tentavam abordar a perspectiva materialista de Marx, os representantes do tradicionalismo católico se sentiam consternados. Parecia-lhes uma monstruosidade filosófica. A visão que tinham do materialismo era, com frequência, bastante simplificada. Augusto de Lima Júnior, por exemplo, atribui a Marx a tese de que "o homem é o que come"; e atribui ao pensador revolucionário alemão a afirmação de que "a questão social é uma questão de estômago", isto é, a ideia de que "tudo se resume ao problema da comida e às funções fisiológicas".[318]

317 BECKER, D. João, *O comunismo russo e a civilização cristã*, ed. Globo, Porto Alegre, 1931.

318 LIMA JR., Augusto de, *A ilusão vermelha e a Rerum Novarum*, ed. Escolas Profissionais Salesianas, Niterói, 1931, p. 10.

Ao escreverem sobre a União Soviética, por outro lado, os representantes do tradicionalismo católico insistiam na denúncia daquilo que o jurista Vicente Rao (no livro *Direito de família dos sovietes*, de 1931) caracterizou como a "dissolução da família". Os costumes, na URSS, estavam tão relaxados que – segundo Alberto de Britto – as pessoas viajavam *nuas* nos bondes.[319] O padre Vicente Martins asseverava que os russos tinham afundado numa tremenda depravação sexual e estavam sendo dominados pelo "apachismo",[320] Alcebíades Delamare, que atuava como ponte entre o tradicionalismo católico e o fascismo, comparava a URSS a Sodoma e Gomorra, advertindo, em tom patético: "Dentro de muito pouco tempo, não haverá mais virgens na Rússia".[321]

Essa campanha de denúncia da "depravação" e da "dissolução da família" se realizava, no Brasil, sem que seus promotores tivessem consciência disso, paralelamente à crítica que, na própria União Soviética, os setores mais conservadores da direção *estalinista* estavam fazendo à legislação, extremamente "liberal" em matéria de família, que tinha sido adotada logo após a tomada do poder, em 1917. Em lugar de se empenhar em dissolver a família, o *estalinismo* estava preparando a adoção de uma nova legislação que restringiria o divórcio, proibiria o aborto etc. Essa mudança está documentada no estudo do padre Henri Chambre *Le marxisme en Union Soviétique*, de 1955, no qual se lê, inclusive, que Stalin expressou a H. G. Wells, em 1934, seu apreço pela instituição da família, dizendo que ela era "uma das formas sociais que satisfazem ao mesmo tempo aos interesses do indivíduo e aos interesses da sociedade".[322]

319 BRITTO, Alberto de, *A questão social e a república dos sovietes*, ed. Globo, Porto Alegre, 1932, p. 161.

320 MARTINS, Vicente, *A Rússia dos sovietes*, ed. C. Mendes Jr., Rio de Janeiro, 1933.

321 DELAMARE, Alcebíades, *A bandeira de sangue*, ed. Tip. Jornal do Commercio, Rio de Janeiro, 1932.

322 CHAMBRE, Henri, *Le marxisme en Union Soviétique*, ed. Seuil, Paris, 1955, p. 86.

8. O Anticomunismo positivista: Alfredo Severo

O integralismo e o tradicionalismo católico por várias vezes divergiam, mas em diversos aspectos eram frequentes as convergências: juntos, constituíam uma corrente extremamente poderosa. Mas não abrangiam *toda* a produção ideológica anticomunista.

Um dos livros mais apaixonados da literatura anticomunista do começo dos anos de 1930 se intitula *As falsas bases do comunismo russo* e foi escrito pelo tenente-coronel Alfredo Severo dos Santos Pereira, professor do Colégio Militar do Rio de Janeiro.[323] Alfredo Severo era um ardoroso adepto da filosofia de Augusto Comte, "o imortal fundador da sociologia científica", como dizia *(op. cit.,* p. 8).

Alfredo Severo se empenhava em demonstrar que o comunismo era, "logicamente, o resultado da anarquia mental em que a metafísica lançou o mundo contemporâneo". E acrescentava: "Bem razão tinha A. Comte quando diagnosticou a moléstia, mostrando como a anarquia material é filha da anarquia mental em que mergulhou a sociedade, desde a dissolução do regime católico-feudal, nos fins da Idade Média" *(op. cit.,* p. 65). O materialismo de Marx era uma expressão da crise, um fruto da anarquia mental; como todo materialismo, ele reduzia "os fenômenos superiores aos inferiores" (p. 35).

Desde meados dos anos de 1920, os comunistas europeus já tinham começado a fazer ásperas críticas à psicanálise. O alemão August Thalheimer já tinha acusado a psicanálise de ser portadora de um "bacilo da putrefação",[324] Wilhelm Reich, que era psicanalista e comunista, já estava, em 1931, brigando em duas frentes: em conflito com Freud, por um lado, e com o Partido Comunista

[323] SEVERO, Alfredo, *As falsas bases do comunismo russo,* ed. Flores e Mano, Rio de Janeiro, 1931.

[324] ROUANET, Sérgio Paulo, *Teoria crítica e psicanálise,* ed. Tempo Brasileiro e Univ. Federal do Ceará, 1983, p. 16.

da Alemanha, de outro. Alfredo Severo, visivelmente, não sabia dessa situação; tanto que escrevia, no seu livro: "O ardor com que os teoristas do comunismo pregam a psicanálise de Freud é devido justamente a que essa falsa doutrina psicológica reduz o sentimento, sob o título vago de 'subconsciente', apenas ao egoísmo, desconhecendo os instintos altruísticos que caracterizam a espécie humana, e, ainda assim, limitando esse egoísmo aos dois instintos mais subalternos, o instinto nutritivo e o instinto sexual, sob a denominação de 'libido', como se a parte posterior do cérebro humano se transformasse em cerebelo só, nivelando o homem à pura animalidade!"[325]

Pior ainda que o materialismo, aos olhos de Alfredo Severo, era a "chamada dialética", um método inventado por Hegel e que não resistia à "mais ligeira análise do verdadeiro bom senso" *(op. cit.,* p. 20). Na cabeça de "Karl Marx, de Engels e de seus sequazes ficou, para sempre, o vício lógico do raciocínio hegeliano, a ilusão dialética, essa 'lógica das aparências', como a definia Kant" *(idem,* p. 15). A dialética, loucamente, pretendia "isolar o presente do passado, intentando, em vão, romper a cadeia da continuidade humana" (p. 13). A dialética provocava um "estado frenético, que leva a ver por toda parte o conflito e o antagonismo" (p. 17). Em lugar de reconhecerem "a lenta e majestosa caudal da evolução humana" (p. 20), em lugar de aprenderem a respeitar a "harmonia", a "adaptação dos organismos aos meios correspondentes" (p. 19), os dialéticos – segundo o nosso autor – exacerbavam as discórdias humanas, numa "concepção pugilística da vida" (p. 153) ou numa "sociologia de jardim zoológico" (p. 156). A dialética revolucionária "amaldiçoa o passado, blasfema contra as instituições sagradas pelo labor dos séculos" (p. 207), aproveitando as "arestas anavalhantes" do modo hegeliano de raciocinar por antíteses. "Só o mais completo

[325] SEVERO, Alfredo, *op. cit.,* p. 37.

desconhecimento das funções cerebrais, sistematizadas por A. Comte, em complemento das indicações de Gall, e a integral ignorância das sete ciências fundamentais, bem como das 15 leis de filosofia primeira, poderia levar alguém, ainda hoje, a admitir semelhante modo simplista de conceber o trabalho do raciocínio humano!", exclama Alfredo Severo (p. 16).

É interessante observarmos que Alfredo Severo reduz a dialética ao reconhecimento da inexorabilidade da contradição e à forma triádica do desenvolvimento (tese-antítese-síntese); sua concepção da dialética lembra, então, a de Octávio Brandão (cf. 6.2). Ao contrário do que ele supõe no seu livro, a dialética não implica a completa negação da dimensão de continuidade na história: o que ela nos traz de novo é uma nova maneira de considerarmos a relação entre a continuidade e a descontinuidade. Além de mal informado a respeito da situação histórica (relação comunismo-psicanálise), ele estava mal-informado no próprio plano da teoria.

E é interessante notarmos, também, que dois esforços de interpretação dos fundamentos teóricos do marxismo – o de Alfredo Severo, contra, e o de Leônidas de Rezende, a favor – tenham partido da mesma base filosófica (o positivismo de Comte) e se desenvolvido em direções opostas. Essa reivindicação de um patrimônio de ideias assumido por ambos e avaliado tão diversamente poderia ter levado os dois autores a um confronto proveitoso para a reflexão filosófica no Brasil, já que cada um deles poderia forçar o interlocutor a explicitar mais suas diferenças e enriquecer mais suas ideias. Como é frequente na nossa história, porém, a teoria não mereceu tal investimento. Tanto Alfredo Severo quanto Leônidas de Rezende parecem ter achado que o debate não valia a pena. Desprezaram-se, mutuamente. Deram as costas um para o outro.

Caso o confronto tivesse ocorrido, contudo, Leônidas de Rezende se veria às voltas com dificuldades insuperáveis para tentar, com base no seu peculiar "marxo-comtismo", defender aquilo que Alfredo Severo atacava com maior ferocidade no pensamento de Marx: a dialética. É provável que não se dispusesse, mesmo, a defendê-la seriamente. Afinal, a dialética, naquele momento, já estava mesmo derrotada, entre nós.

FACULDADE DE CIÊNCIAS E LETRAS - UNESP-FAI

FACULDADE DE CIÊNCIAS E LETRAS - UNESP-FHI

CONCLUSÕES

Num primeiro momento, na "Nota preliminar sobre a dialética", tratamos de reconstituir, de modo sumário, e em função das necessidades do presente trabalho, algumas das características da diversidade do quadro constituído pelas diversas acepções da "dialética". Esclarecemos, então, que passaríamos a lidar com o conceito no sentido que lhe conferia Marx; na esteira da trilha teórica aberta por Hegel.

Como modo de pensar fundado sobre a preocupação prioritária de apreender a realidade na sua mudança incessante, no seu constante processo de transformação, na infinita riqueza das suas contradições e mediações, a dialética – com o significado que assumia na perspectiva de Marx – podia tornar-se extraordinariamente estimulante para os espíritos rebeldes em busca de uma concretização revolucionária consequente para sua recusa das condições existentes: a dialética podia animá-los na disposição de se inserirem ativamente, como sujeitos, no movimento objetivo do real, na luta para transformarem a sociedade.

Nada, porém, lhe garantia antecipadamente esse efeito. Os revolucionários, ao longo da história, não manifestaram qualquer vocação especial para o modo de pensar dialético. Com frequência, para agir, se apoiaram em certezas positivas, fundadas sobre dogmas, crenças religiosas, sentimentos abstratos ou preceitos metafísicos.

Gramsci já se deu conta desse fenômeno, quando escreveu a respeito do abandono da dialética por parte da consciência revolucionária e do seu refúgio no determinismo mecânico, para evitar o risco do desespero, nas ocasiões de crise e derrota: "Quando não se tem a iniciativa na luta e a própria luta, portanto, acaba por se identificar com uma série de derrotas, o determinismo mecânico se torna uma força formidável de resistência moral, de coesão, de perseverança paciente e obstinada."[326] O revolucionário que não consegue confiar suficientemente em si mesmo é naturalmente levado a confiar demais na "força das coisas" ou na dinâmica "inexorável" de uma história-destino.

O conceito de dialética proposto por Marx não modificou esse quadro, nem podia modificá-lo. Primeiro, porque não veio para suprimir as incertezas (e, como conceito, era muito mais um suscitador de problemas do que um fornecedor de soluções para as questões com que os revolucionários se defrontavam, no plano filosófico). Depois, porque os marxistas, tanto quanto os revolucionários dos períodos anteriores a Marx, eram seres inevitavelmente marcados pelas sociedades que se empenhavam em negar e contra as quais se insurgiam: traziam na consciência tanto a abertura para o futuro a ser criado quanto as taras do passado e as distorções ideológicas do presente.

No capítulo intitulado "Ímpeto rebelde e projeto revolucionário", dispusemo-nos, então, a um breve exame dos traços gerais da história das relações entre os socialistas modernos, de inspiração marxista, e a dialética.

Sempre em função do nosso objetivo de analisar o caso brasileiro, lembramos episódios significativos da história do pensamento marxista no período compreendido entre a morte de Marx (em

[326] GRAMSCI, Antonio, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, ed. Einaudi, Torino, 1952, p. 13.

FACULDADE DE CIÊNCIAS E LETRAS - UNESP-ARA

1883) e o começo dos anos de 1930, já no século 20. Procuramos determinar, de modo geral, a extensão e a profundidade dos estragos acarretados à dimensão dialética do pensamento de Marx na própria experiência teórica de seus principais discípulos europeus. Apontamos algumas manifestações do envolvimento dos marxistas com modos de pensar não dialéticos e muitas vezes antidialéticos, não só entre teóricos que se destacaram no auge da época da Segunda Internacional (Paul Lafargue, Karl Kautsky, Eduard Bernstein) como no âmbito do "marxismo-leninismo".

Assinalamos o fato de, nos Estados socialistas e no interior dos grandes aparelhos partidários, terem sido criadas condições que dificultam objetivamente o autoquestionamento constante e radical, que é inerente à dialética. Tal circunstância, seguramente, precisa ser levada em conta na codificação do "marxismo-leninismo", tal como veio a ser adotado como ideologia oficial do Estado soviético e, a partir da consolidação da liderança de Stalin, veio a ser assumido como doutrina compacta e coesa pelos partidos comunistas de todo o mundo.

Constatamos que, no plano internacional, no início da década de 1930, paralelamente ao decréscimo do prestígio do marxismo na área da social-democracia, o movimento comunista tinha chegado a criar para si uma espécie de monopólio de Marx, submetendo o pensamento do filósofo alemão a um uso que deixava escassa margem para que se enxergasse nele toda a importância da problemática da dialética.

Deslocando-nos, em seguida, para a realidade do nosso continente, dispusemo-nos a averiguar como as ideias de Marx foram recebidas, inicialmente, na América do Sul; evocamos as circunstâncias da chegada delas à Argentina e, finalmente, fixamo-nos no exame do movimento pelo qual viriam a ser assimiladas no Brasil.

Como se trata de uma história pouco conhecida, sentimo-nos obrigados a reconstituí-la com vagar, documentadamente, ao longo dos capítulos 3, 4, 5, 6 e 7; servimo-nos, contudo, dos fatos e dos

episódios para obter uma compreensão global do movimento que nos havíamos comprometido a elucidar.

Tratamos de mostrar como se agravaram, entre nós, as dificuldades a que nos havíamos referido anteriormente para o conhecimento do pensamento de Marx *como um todo*. Vimos como era deficiente a difusão dos textos de Marx e como os textos que chegavam a ser conhecidos eram mal-interpretados, por exegetas mal-aparelhados, pouco familiarizados com os problemas filosóficos que Marx abordou.

Sublinhamos a debilidade do movimento operário brasileiro, a pobreza da experiência política dos ativistas da esquerda: eles nunca puderam extrair quaisquer lições da militância política num partido socialista de massas e o que conheciam da política era o que tinham podido aprender no movimento anarquista (que se limitara a lhes ensinar procedimentos puramente agitativos e discursos abstratamente doutrinários).

Ao darem seus primeiros passos, os marxistas brasileiros foram levados a assumir, filosoficamente, o legado do modo de pensar de tipo positivista (tanto do positivismo em sentido lato quanto, em menor medida, do positivismo em sentido estrito). E, apesar das diferenças evidentes que existem entre o positivismo e o "marxismo-leninismo" difundido aqui pelos seguidores de Stalin, o modo de pensar positivista acabou favorecendo, de algum modo, a aceitação da versão estalinista do marxismo por parte de determinadas cabeças pensantes da nossa esquerda (cf. 6.4 & 7.5). Havia entre os brasileiros um acentuado desprezo pela elaboração teórica; tal desprezo se alimentava da subestimação da teoria por Stalin (no caso, em contraste com Lenin, que atribuía grande importância à teoria); mas se alimentava, também, do estreitamento da problemática teórica promovido pelo positivismo.

Em sua postura de valorização exclusiva do que lhe parecia ser estritamente científico, o positivismo desqualificava como "metafísicas" as questões filosóficas cujas implicações iam além do campo

das ciências particulares. Essa postura foi acolhida e adotada com entusiasmo no Brasil, seja porque o fascínio dos positivistas brasileiros pela ciência não era menor que o dos franceses, seja porque as condições de "funcionamento" da sociedade brasileira excluíam, de fato, mais do que na França, a "utilidade" da especulação filosófica.

A estrutura da nossa sociedade mantinha as massas do povo desorganizadas, impedia-as de participarem ativamente dos processos em que se decidiam as grandes questões nacionais. A vida política e a vida cultural giravam em torno de um número extremamente reduzido de pessoas. As mudanças, quando precisavam se realizar, faziam-se em proporções muito limitadas, de "cima" para "baixo". Sérgio Buarque de Holanda observou isso com clareza, quando escreveu: "É curioso notar-se que os movimentos aparentemente reformadores, no Brasil, partiam quase sempre de cima para baixo."[327]

Em tais condições, difundia-se a convicção de que a qualidade dos argumentos, numa controvérsia, não contava; o que tinha importância era a qualidade da pessoa que falava, o poder de que ela dispunha, o dinheiro que tinha. As controvérsias, assim, não tinham por que se aprofundar, no plano teórico. Em lugar de investirem suas energias intelectuais na árdua concatenação das ideias, na laboriosa articulação dos argumentos e no desenvolvimento de sua capacidade de persuasão, as pessoas cediam à pressão instrumentalizadora da ideologia dominante: o pensamento delas ficava marcado pela estreiteza de horizontes dos grupos oligárquicos e das pequenas confrarias de privilegiados.

O nascente marxismo brasileiro foi levado a se "adaptar" a um quadro caracterizado pelo esvaziamento sistemático da reflexão. A guerra imprescindível para que a teoria fosse resgatada, para que o

[327] BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio, *Raízes do Brasil*, ed. José Olympio, Rio de Janeiro, 1969, p. 119.

FACULDADE DE CIÊNCIAS E LETRAS • UNESP-MAR.

pensamento crítico conquistasse espaço e pudesse fecundar a ação revolucionária, mal chegou a ser travada.

Essa peculiaridade da "recepção" do pensamento de Marx no Brasil condicionou a nossa abordagem do tema: não pudemos explorar possibilidades, que inexistiam, no diálogo com textos de evidente pobreza teórica; e também não nos dispusemos a esmiuçar o pensamento de autores significativos, como Rui Barbosa, Tobias Barreto, Sílvio Romero, Euclides da Cunha e outros, cujo contato com a perspectiva de Marx, afinal, não teve consequências. Fomos levados a trabalhar numa "visão panorâmica", da qual emergiam, vez por outra, imagens que podem ser consideradas "pitorescas" (ou episódios que podem ser considerados "anedóticos"), cuja função, no entanto, consistia exatamente em *explicitar* uma característica subterrânea *essencial* do processo: a dialética, com o caráter filosófico com que Marx a propunha, não podia ser efetivamente assimilada e desenvolvida num ambiente tão marcado pela depreciação da filosofia, como aquele que procuramos descrever.

Na medida em que vieram a conseguir alguma expressão política, os marxistas brasileiros, influenciados por critérios pragmáticos, hostis à especulação filosófica, passaram a se dedicar cada vez menos a discussões especificamente teóricas e passaram a se apoiar, propagandisticamente, nos "fatos" e "dados" da realidade soviética, quando eram obrigados a enfrentar debates políticos. Muito mais importante do que defender as ideias de Marx passou a ser justificar a ação de Lenin, continuada por Stalin: a figura palpável que o marxismo tinha assumido, o Estado soviético. Em torno da URSS é que se travava a luta revolucionária: a burguesia a atacava, cabia aos marxistas defendê-la (cf. 7.6).

É certo que houve marxistas que resistiram à mitificação do Estado soviético e de seu dirigente, Stalin: os trotskistas. Em 1933, eles já tinham conseguido se organizar em torno da Liga Comunista Internacionalista. Em São Paulo, atuavam Mário Pedrosa, Lívio Xavier, Aristides Lobo, Plínio Melo, Raquel de Queiroz e outros. No Rio de Janeiro, podiam ser vistos em ação Rodolfo Coutinho, Wenceslau Azambuja, José Leal, José Salvador, Nelson Veloso Borges, Alípio Adão, Martins Gomide, Mary Pedrosa, Hílcar Leite e Edmundo Moniz.[328]

Lívio Xavier parece ter chegado a perceber que era necessária uma recuperação da dialética, até mesmo em suas raízes hegelianas; tanto assim que ele chegou a fazer uma tradução da *Enciclopédia das ciências filosóficas,* de Hegel, que saiu em três volumes, lançados em 1936 pela editora Athena (com um pequeno prefácio do próprio tradutor).

De maneira geral, contudo, os trotskistas se mostraram impotentes para enfrentar o estalinismo em nome do marxismo, pois travaram seus combates num terreno minado: o do "marxismo-leninismo". Como se empenhavam em aparecer como os "verdadeiros" continuadores do leninismo, eles eram levados a aceitar certas premissas da codificação doutrinária de que se aproveitavam Stalin e os dirigentes do Estado soviético. Admitida a legitimidade do "marxismo-leninismo", com o pragmatismo que lhe é inerente, não havia como evitar que a maioria dos comunistas se inclinasse pelo "realismo" de Stalin e considerasse Trotsky, na melhor das hipóteses, um revolucionário desencaminhado pelo "romantismo".

O que precisava ser questionado era, de fato, o "marxismo-leninismo". Com sua cristalização, o pensamento de Marx tinha ficado atrelado a um movimento cuja organização se enrijecia em nome da eficiência. O ímpeto rebelde, em lugar de amadurecer e adquirir consistência ao se impor uma autodisciplina reconhecida como indispensável, exigida pelo projeto revolucionário, sofria mutilações e perdia seu vigor original. Aceitava ser domesticado

[328] Entrevista concedida ao autor por Edmundo Moniz, no Rio de Janeiro, em 16 de outubro de 1981.

para poder prestar serviço à revolução, porém se via reduzido a servo de uma dinâmica cada vez mais problemática e cada vez mais condicionada pelos interesses corporativos do partido.

A teoria de Marx se esfumava diante da realização prática de Lenin e este, por sua vez, mumificado no mausoléu da Praça Vermelha, passava ao segundo plano, em face da presença concreta de Stalin, o líder vivo. Era todo um sistema, cujos desdobramentos conferiam, no dia a dia, superpoderes aos representantes do estalinismo em cada situação determinada: Stalin, no Kremlin, estava longe, de modo que a autoridade revolucionária que o representava, o chefe local, o secretário-geral do PC, passava naturalmente a ser o portador da verdade revolucionária.

É possível que esse sistema reflita, de algum modo, a própria ascensão da burguesia como classe, um eco da ideologia dominante, uma consequência do crescente efeito mistificador da generalização dos mecanismos do mercado e da subordinação cada vez maior do valor de uso ao valor de troca. Marx, nos *Grundrisse,* observando como o valor de troca usurpava o espaço do valor de uso, apresentando-se como o resultado definitivo do movimento de realização do valor, em geral, comparou o fenômeno ao que acontecia, no plano religioso, com o cristianismo: "Assim, na esfera religiosa, Cristo – mediador entre Deus e o ser humano, simples instrumento da circulação entre os dois – transforma-se na unidade de ambos, em Homem-Deus, e com isso se torna mais importante do que Deus. E os santos se tornam mais importantes do que Cristo. E os sacerdotes se tornam mais importantes do que os santos."[329]

[329] MARX, Karl, *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie,* ed. Marx-Engels-Lenin Institut, Moscou, 1939, p. 237. Em alemão: "So in der religiösen Sphäre Christus – der Mittler zwischen Gott und dem Menschen, blosses Zirkulationsinstrument zwischen beiden – wird ihre Einheit, Gottmensch, und wird als solcher wichtiger als Gott; die Heiligen wichtiger als Christus; die Pfaffen wichtiger als die Heiligen."

Com as devidas precauções, e ressalvada a diversidade de natureza nos problemas que se apresentam nos dois campos, a observação feita por Marx a respeito do que se passou com o cristianismo na esfera religiosa pode ser uma indicação útil na análise do que se passou com o marxismo no plano político.

Marx não se contentava em explicar o mundo; estava convencido de que era preciso transformá-lo. Lenin criou um poderoso instrumento para viabilizar essa transformação na prática: o partido. A generalização da forma-partido, criada por Lenin na Rússia do começo do século 20 e exportada para o mundo inteiro depois de 1917, exigiu uma adaptação da teoria em que se havia inspirado o fundador do Estado soviético a condições de ação política muito diversas daquelas com que o próprio Lenin se havia defrontado.

Sob a liderança de Stalin, a adaptação assumiu feição rude e estática. A teoria se empobreceu, deixou de impulsionar uma transformação profunda na sociedade, porque – amputada de sua dimensão dialética – perdeu sua capacidade de acicatar o sujeito da ação revolucionária no sentido da mudança completa do real (tanto objetiva quanto subjetiva).

Esquivando-se ao desafio da autotransformação (da "Selbsveränderung" a que se referiu Marx), os comunistas tendiam a escorregar para uma posição na qual ficava prejudicada a relação deles com o movimento da sociedade em que viviam: a sociedade mudava e eles só conseguiam apreender alguns aspectos da mudança, pois não conseguiam mudar suficientemente junto com ela, nem conseguiam se renovar a ponto de desempenhar, ativamente, um papel decisivo na criação de um quadro novo.

As condições de luta se modificavam e os comunistas tendiam a oscilar entre dois equívocos inversos: ou continuavam a lutar como se persistissem as condições anteriores, ou então tratavam de se adaptar às novas condições com excessiva desenvoltura, sem ajustar contas com as formas precedentes da consciência e sem,

portanto, chegarem a se preparar, realmente, para enfrentar as novas tarefas.

Na medida em que o partido, apesar de seu empenho revolucionário, se ressentia dessa deficiência, diminuía sua capacidade de aprofundar o processo da revolução; deixando de promover a transformação da sociedade, passava a ser transformado pelo movimento dela; falhando em seu projeto de fazer história, passava a ser objeto de uma história que, no fundamental, estava sendo feita por outras forças. Reduzidos a acompanhar um movimento do qual pretendiam ser o motor, os comunistas eram levados a pensá-lo do ângulo de uma observação impotente, do ângulo de meros contempladores; e, já por essa razão, não conseguiam ser dialéticos, pois, como observou Sartre, "a dialética, como lógica viva da ação, não pode aparecer a uma razão contemplativa".[330]

Em tal situação, pode-se admitir que o sistema capitalista, prevalecendo-se da fraqueza do partido criado para derrubá-lo, tenha empurrado a organização dos revolucionários para uma posição na qual ela, inadvertidamente, foi induzida a dançar a música que estava sendo tocada pelo valor de troca.

As proporções em que o fenômeno ocorreu foram, certamente, muito diversas, dependendo das circunstâncias históricas de cada país. No Brasil, conforme vimos, a atuação do PCB nos anos de 1920 ficou gravemente prejudicada pelo quadro inóspito em que a agremiação foi criada. Os esforços no sentido de reagir contra as péssimas condições objetivas não chegaram a se concretizar em resultados dignos de nota. As tentativas de aproveitamento do pensamento de Marx para conferir base teórica à ação do PCB no começo dos anos de 1930 se inviabilizaram em decorrência da conjunção verificada entre a crise política interna da agremiação,

[330] SARTRE, Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique,* ed. Gallimard, Paris, 1960, p. 133.

a chegada do estalinismo e os hábitos mentais do tipo positivista que haviam florescido no terreno preparado pela subestimação da teoria.

A sensibilidade de Astrojildo Pereira, a coragem intelectual de Octávio Brandão, a abertura espiritual de Antônio dos Santos Figueiredo, a coerência de Leônidas de Rezende e os momentos de lúcida advertência que se encontram em Antonio Bernardo Canellas de nada valeram em face da força intrínseca do movimento que tratamos de reconstituir. Era praticamente inacessível, no Brasil, o material teórico que poderia proporcionar aos revolucionários uma base sólida para reivindicarem o modo de pensar dialético. A obra de Hegel era, então, amplamente ignorada entre nós. Desconhecidos eram, também, os autores que, na Europa dos anos de 1920, por caminhos diversos, contrapunham-se à linha estalinista e, em contato com escritos de Marx, manifestavam inquietações dialéticas: não se registram, aqui, quaisquer ecos de *História e consciência de classe* (1923), de Lukács; de *Marxismo e filosofia* (1923), de Karl Korsch; ou dos primeiros livros de Ernst Bloch.

A dialética, no Brasil, não tinha quem a defendesse. O PCB não via nenhuma utilidade nela e se limitava a permitir que seus militantes brandissem algumas de suas fórmulas, isoladamente, nos embates propagandísticos, como *disjecta membra* do pensamento de Marx. Fora do PCB, a situação não era melhor: os tradicionalistas católicos repeliam a dialética como coisa do demônio. A direita, em geral, via nela um artifício sórdido de demagogos que precisavam ser desmascarados com a máxima firmeza. O positivista anticomunista Alfredo Severo se lançava furiosamente contra ela, sem que o positivista comunista Leônidas de Rezende se dispusesse a defendê-la.

Na própria ligação dos intelectuais brasileiros daquela época com a cultura francesa pode ser enxergada uma circunstância que contribuía para agravar as dificuldades existentes para a assimilação da dialética, já que na produção ensaística francesa dos anos de 1920 – anterior a

Jean Wahl, a Alexandre Kojève, a Jean Hyppolite, a Jean-Paul Sartre e a Henri Lefebvre – a dialética era, por assim dizer, *avis rara*.

Pouquíssimos intelectuais brasileiros estavam em condições de ler livros em alemão. Um deles era o jurista alagoano Francisco Cavalcanti Pontes de Miranda (1892-1979). Sem ser marxista, Pontes de Miranda chegou a ter simpatias pela Revolução Russa e planejou escrever uma série de sete volumes que seriam publicados sob o título genérico de *Iniciação socialista*. Dos sete volumes, só saiu o primeiro, em 1933, intitulado *Anarquismo, comunismo, socialismo*. Nele se percebe que o fato de ter acesso à literatura alemã e poder ler Marx no original não foi suficiente para que Pontes de Miranda manifestasse qualquer afinidade com a dimensão dialética do pensamento de Marx.

Definindo sua posição a respeito do assunto, o nosso autor escreveu estas linhas sintomáticas: "Interpretando-se o materialismo histórico como método, Marx e Engels foram os continuadores de Feuerbach e precursores da sociologia contemporânea da interdependência dos fatos sociais. Hoje, com o desenvolvimento da mecânica estatística, com o determinismo estatístico, já se não precisa da filosofia dialética: a dialética ficou explicada, não desapareceu; mas, passando ao terreno da evidência, no lugar do raciocínio metafísico, pôs-se o raciocínio matemático."

Esse texto é bastante significativo. Pela primeira vez, na reconstituição empreendida no presente trabalho, nos defrontamos com uma abordagem do modo de pensar dialético que merece atenção no plano específico da teoria; podemos nos deter um momento nela, utilizá-la como fecho adequado para compor o quadro que nos empenhamos em compor, o quadro da "derrota da dialética".

É curioso observarmos como Pontes de Miranda se descarta da dialética de maneira original. Seu texto é denso, cada frase traz com ela uma contribuição de peso à defesa do ponto de vista que ele nos expõe. A dimensão filosófica do pensamento de Marx se acha

convenientemente relativizada; Marx e Engels, como teóricos do materialismo histórico, lhe parecem ser apenas "continuadores de Feuerbach" e "precursores da sociologia contemporânea". Por um lado, são materialistas no velho estilo; por outro, são precursores de uma ciência que, na realidade, só se definiu *depois* deles.

O que é que caracteriza a "sociologia contemporânea" da qual, na opinião de Pontes de Miranda, Marx e Engels eram os "precursores"? Ela é uma ciência claramente concebida à maneira positivista: é a ciência da "interdependência dos fatos sociais". Os "fatos sociais", tais como Durkheim os designou, não devem ser estudados isoladamente; devem ser observados na conexão de uns com os outros. Mas não há a menor dúvida de que devem ser observados como *fatos*.

Essa "sociologia contemporânea" se beneficia de instrumentos rigorosos, aperfeiçoados, que Marx e Engels não conheciam: se baseia, por exemplo, na "mecânica estatística". Ela dispensa a especulação que se empenha em dar conta das opções dos sujeitos humanos: fixando-se nos "fatos", nos "dados", reduzindo os problemas da práxis humana aos números, quantificando todos os problemas, a ciência de tipo positivista nos dá a explicação da "necessidade" dos movimentos históricos, na forma do "determinismo estatístico", sem precisar recorrer à linguagem nebulosa da "filosofia dialética".

A dialética relutava em se instalar no "determinismo" porque ainda estava presa a um "raciocínio metafísico", que insistia em indagar a respeito do sujeito humano. A "sociologia contemporânea", "passando ao terreno da evidência", quantificando tudo, impondo medidas até mesmo ao incomensurável, substituiu o "raciocínio metafísico" da dialética pelo "raciocínio matemático".[331]

[331] PONTES DE MIRANDA, Francisco Cavalcanti, *Anarquismo, comunismo, socialismo*, ed. Adersen, Rio de Janeiro, 1933, pp. 64-65.

Cabia à dialética se conformar com seu declínio, porque – segundo Pontes de Miranda – ela não estava pura e simplesmente se extinguindo: ela, de fato, "não desapareceu"; apenas "ficou explicada". A "sociologia contemporânea" nos proporcionou a explicação competente daquilo que Marx, afinal, só teria podido pressentir de maneira confusa e inadequada.

Nos termos em que o diagnóstico foi feito, o destino da dialética parecia definitivamente selado. Pontes de Miranda dispunha de credenciais superiores às de Alfredo Severo para conferir credibilidade ao vaticínio: era mais equilibrado, mais sereno, menos suspeito de estar sob o domínio de preconceitos políticos antissocialistas.

Apesar da previsão do jurista alagoano, contudo, a dialética não desapareceu para sempre. Derrotada, ela definhou. No interior do marxismo, reduzida a uma fraqueza extrema, deixou de contribuir para o reconhecimento da dinâmica real e complexa da sociedade brasileira, em todas as suas contradições; ficou impossibilitada de ajudar os comunistas brasileiros a evitarem os erros de avaliação política que levaram à desastrada tentativa insurrecional de novembro de 1935.

Evidentemente, não teria sentido algum procurar explicar o mau passo que os comunistas brasileiros deram no levante de 1935 em função da "derrota da dialética"; mas também seria temerário ignorar o papel desempenhado pela pobreza do instrumental conceitual dos marxistas no deficiente exame que eles fizeram da situação do Brasil, no momento em que a consideraram madura para uma revolução de tipo leninista.

As consequências da "derrota" foram mais graves e mais profundas do que se poderia supor, à primeira vista, porque marcaram não só a reflexão dos intelectuais comunistas que se interessavam por questões teóricas, como também os horizontes dos dirigentes e ativistas destacados que definiam, a cada passo, a política do partido. Além disso, o modo de pensar dialético, reduzido a expressões rudimentares, perdia sua capacidade de suscitar curiosidade e eventualmente simpatia entre os produtores de cultura, em geral. Todos esses efeitos se estendem, de certo modo, até os nossos dias; e condicionam, em maior ou menor medida, a história ulterior do marxismo no Brasil.

Por dura que seja, no entanto, uma derrota é apenas uma derrota: não é a morte. E as derrotas da dialética podem sempre vir a ser, dialeticamente, aproveitadas pelos dialéticos. Walter Benjamin já escreveu, uma vez, que a vitória pode engendrar facilmente uma ideologia triunfalista que entorpece o espírito autocrítico e leva o pensamento a se instalar num carro blindado. A derrota, ao contrário, nos desafia a nos revitalizarmos e pode nos dar uma preciosa ocasião para nos renovarmos; com a derrota, podemos "aprender todas as fintas da ascensão e podemos nos banhar na vergonha como no sangue de um dragão".[332]

[332] BENJAMIN, Walter, "Denkbilder", *Gesammelte Schriften*, ed. Suhrkamp, Frankfurt/Main, vol. 4, tomo 1, p. 372.

FACULDADE DE CIÊNCIAS E LETRAS - UNESP-ARA

FACULDADE DE CIÊNCIAS E LETRAS - UNESP-SAR

Bibliografia

Problemas da dialética, momentos da sua história

ABBAGNANO, Nicola. *La evolución de la dialectica,* ed. Martínez Roca, Barcelona, 1971.

ARISTÓTELES. *Metafísica,* trad. Rosario B. Augier e Juan T. Samsó, ed. Iberia, Barcelona, 1964.

_____. *Topiques,* trad. J. Tricot, *in Organon,* ed. J. Vrin, Paris, 1939.

ASTRADA, Carlos. *La dialectica en la Filosofia de Hegel,* ed. Kairós, Buenos Aires, 1970.

BARBU, Zevedei. *Le développement de la pensée dialectique,* ed. Costes, Paris, 1947.

BORNHEIM, Gerd A. *Dialética – Teoria, Praxis,* ed. Globo, Porto Alegre, 1983.

_____. *Os filósofos pré-socráticos,* ed. Cultrix, São Paulo, 1977.

D'HONDT, Jacques. *Hegel et son temps,* Editions Sociales, Paris, 1968.

DIDEROT, Denis. *Le neveu de Rameau,* ed. Garnier-Flammarion, Paris, 1972.

_____. *Le rêve de D'Allembert,* Editions Sociales, Paris, 1968.

FOULQUIÉ,Paul. *La dialectique,* ed. Presses Universitaires de France, Paris, 1966.

FOURIER, Charles-François. *Oeuvres completes,* ed. Librairie Societaire, Paris.

_____. *Textes choisis,* com introdução de Felix Armand, Editions Sociales, Paris, 1953. GARIN, Eugenio. "La dialéctica desde el siglo XII a princípios de la Edad Moderna", *in* ABBAGNANO, Nicola, *La evolución de la dialéctica,* ed. cit.

GOLDMANN, Lucien. *Le dieu caché,* ed. Gallimard, Paris, 1956.

_____. (e outros). *Le structuralisme génétique,* ed. Denoel-Gonthier, Paris, 1977.

HEGEL, Georg W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts,* ed. Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1970.

_____. *Phänomenologie des Geistes*, ed. Ullstein, Frankfurt/Main, 1970.
_____. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, ed. Reclam, Leipzig, 1971.
_____. *Wissenschuft der Logik*, ed. Suhrkamp, 1970.
JAEGER, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura Griega*, trad. Joaquin Xirau e Wenceslau Roces, ed. Fondo de Cultura Economica, México e Buenos Aires, 1962.
KESSIDI, Theohar. *Les origines de la dialectique matérialiste (Héraclite)*, ed. de Moscou, 1973.
KOJÈVE, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*, ed. Gallimard, Paris, 1968.
KOSIK, Karel. *Dialética do concreto*, ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1969.
LEFEBVRE, Henri. *Lógica formal/lógica dialética*, trad. Carlos Nelson Coutinho, ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1979.
LENIN, V. *Cahiers sur la dialectique de Hegel*, trad. Henri Lefebvre e Norbert Guterman, ed. Gallimard, Paris, 1967.
LUKÁCS, Georg. *Der junge Hegel*, ed. Europa, Zürich, 1948.
_____. *Geschichte und Klassenbewusstsein*, ed. Luchterhand, Neuwied, 1968.
NEGT, Oskar. *Dialética e história*, trad. Ernildo Stein, ed. Movimento e Institutos Goethe do Brasil, Porto Alegre, 1984.
_____. *Hegel e Comte*, ed. Il Mulino, Bologna, 1975.
PLATÃO. *Oeuvres completes*, trad. Emile Chambry, ed. Garnier, Paris.
RITTER, Joachin. *Hegel und die französische Revolution*, ed. Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1957.
ROSENFIELD, Denis. *Política e liberdade em Hegel*, ed. Brasiliense, São Paulo, 1983.
SANDOR, Paul. *Histoire de la dialectique*, ed. Nagel, Paris, 1947.
SARTRE, Jean-Paul. *Critique de la raison dialectique*, ed. Gallimard, Paris, 1960.
TIERNO GALVÁN, Enrique. *Razón mecánica y razón dialéctica*, ed. Tecnos, Madrid, 1969.
VIANO, Carlo Augusto. "La dialéctica en Aristóteles", *in* ABBAGNANO, Nicola, *La evolución de la dialéctica*, ed. cit.
VIEIRA PINTO, Álvaro. *Consciência e realidade nacional*, ed. Iseb, Rio de Janeiro, 1961.
WEIL, Eric. *Hegel et l'Etat*, ed. Vrin, Paris, 1974.
ZIMA, Pierre V. "La mise en scêne de la dialectique", *in* GOLDMANN, Lucien, *Le structuralisme génétique*, ed. cit.

Questões teóricas do marxismo e vicissitudes históricas do socialismo

ABAD DE SANTILLÁN, Diego. *El movimiento Anarquista en la Argentina, desde sus comienzos hasta el ano 1910*, ed. Argonauta, Buenos Aires, 1930.
ALBA,Victor. *Historia del movimiento obrero en América Latina*, ed. Libreros Americanos Reunidos, México, 1964.
ALEXANDER, Robert. *Communism in Latin America*, ed. Rutgers University Press, New Jersey, 1957.

ANDERSON, Perry. *Considerations on Western marxism*, ed. New Left Books, Londres, 1976.
ANDREUCCI, Franco (e outros). *História do marxismo*, ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1979 e anos seguintes.
ARICÓ, José. *Marx e a América Latina*, ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1982.
BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*, ed. Suhrkamp, Frankfurt/Main.
BERNSTEIN, Eduard. *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, ed. Sozialistische Monatshefte, Berlim, 1901.
BOFFA, Giuseppe. *Les Bolchéviks et la Révolution d'Octobre*, ed. Maspero, Paris, 1964.
CANTU, Gaston Garcia. *El socialismo en México en el siglo XIX*, ed. Era, México, 1969.
CARR, Edward H. *Socialism in one country*, ed. Penguin, Londres, 1975.
_____. *The bolshevik revolution*, ed. Penguin, Londres, 1975.
CHAMBRE, Henri. *De Marx a Mao Tsé-tung*, trad. Henrique de Lima Vaz, ed. Duas Cidades, São Paulo, 1963.
_____. *Le marxisme en Union Soviétique*, ed. Seuil, Paris, 1955.
CLAUDIN, Fernando. *La crise du mouvement communiste*, ed. Maspero, Paris, 1962.
_____. *Marx, Engels y la revolución de 1848*, ed. Siglo Veintiuno, México, 1975.
CORBIERE, Emilio J. *Origenes del comunismo argentino*, ed. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1984.
COUTINHO, Carlos Nelson. *Gramsci*, ed. L & PM, Porto Alegre, 1981.
_____. *A Democracia como valor universal e outros ensaios*, ed. Salamandra, Rio de Janeiro, 1984.
CUNEO, Dardo. *El primer periodismo obrero y socialista*, ed. La Vanguardia, Buenos Aires, 1945.
_____. *El romanticismo político*, ed. Transición, Buenos Aires, 1955.
DEUTSCHER, Isaac. *Ironias da história*, ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1968.
DOLLEANS, Edouard. *Historia del movimiento obrero*, trad. Diego Abad de Santillán, ed. Zero, Algorta (Vizcaya), Espanha, 1969.
ELLEINSTEIN, Jean. *Histoire de l'URSS*, Editions Sociales, Paris, 1973.
ERMOLAEV, V. (e outros). *A América Latina à luz do marxismo*, ed. Felman-Rego, São Paulo, s/d.
FALCÓN, Ricardo. *Los origenes del movimiento obrero* (1857-1899), ed. Centro Editor de America Latina, Buenos Aires,1984.
FAUSTO, Ruy. *Marx. Lógica & Política*, ed. Brasiliense, SP, 1983.
FISCHER, Ernst. *O que Marx realmente disse*, ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1970.
FROELICH, Paul. *Rosa Luxemburg, Gedanke und Tat*, ed. EVA, Frankfurt/Main, 1967.

GALASSO, Norberto. *Manuel Ugarte,* ed. Eudeba, Buenos Aires, 1973.
GENTILE, Giovanni. *La filosofia di Marx,* ed. Spoerri, Pisa, 1899.
GRAMSCI, Antonio. *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce,* ed. Einaudi, Torino, 1952.
GODIO, Julio. *Historia del movimiento obrero latinoamericano,* ed. Nueva Imagem, México, 1983.
GRUPPI, Luciano (e outros). *Histoire du marxisme contemporain,* ed. U.G.E. (coleção 10/18), Paris, 1976 e anos seguintes.
GUSTAFSSON, Bo. *Marxismo y revisionismo,* ed. Grijalbo, Barcelona, 1975.
HAUPT, Georges. "Marx e o marxismo" *in* HOBSBAWN, Eric, *História do marxismo,* ed. Paz e Terra.
HELLER, Agnes; MARKUS, Gyorgy; FEHER, Ferenc. *Der sowjetische Weg,* ed. VSA, Hamburg, 1984.
HOBSBAWN, Eric (e outros). *História do marxismo,* ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1979 e anos seguintes.
HOFMANN, Werner. *Ideengschichte der sozialen Bewegung,* ed. Walter de Gruyter, Berlim,1971.
_____. *Stalinismus und Antikommunismus* ed. Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1967.
JUSTO, Juan Bautista. *Teoria y practica de la historia,* ed. Lolito y Barberis, Buenos Aires, 1909.
KAUTSKY, Karl. *Die materialistische Geschichtsauffassung,* ed. Diehl, Berlim, 1927.
KOSIK, Karel (e outros). *Moral e sociedade,* ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1969.
KRASSÓ, Nicolas. "Trotsky's marxism", *in New left review,* Londres, número de julho de 1967.
LABRIOLA, Antonio. *Saggi sul materialismo storico,* ed. Riuniti, Roma, 1965.
LAFARGUE, Paul. *Le déterminisme economique de Karl Marx,* ed. Marcel Giard, Paris, 1928.
LALLEMANT, Hermann Ave. *La clase obrera y el nascimiento del marxismo en la Argentina,* ed. Anteo, Buenos Aires,1974.
LENIN, V. *Selected works,* ed. Progress, Moscou, 1967.
_____. *Que faire?,* Editions du Progres, Moscou, 1969.
LEWIN, Moshe. *L'ultima battaglia di Lenin,* ed. Laterza, Bari, 1969.
LÖWY, Michel. *Dialectique et révolution,* ed. Anthropos, Paris, 1981.
LUKÁCS, Georg. "Carta a Alberto Carocci" *in Nuovi argomenti,* nº de outubro de 1962.
_____. *Organisation und Illusion,* ed: Luchterhand, Neuwied, 1977.
MARGARIDO, Alfredo. *A introdução do marxismo em Portugal,* ed. Guimarães, Lisboa, 1975.
MARTÍ, José. *Obras completas,* ed. Lex, La Habana, 1946.
MARX, Karl. *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie,* ed. Marx-Engels-Lenin Institut, Moscou, 1939.

_____. *Marx-Engels-Werke,* ed. Dietz, Berlim (oriental), 1964 e anos seguintes.
_____. *Oekonomisch-philosophische Manuskripte,* ed. Reclam, Leipzig,1974.
MEDVEDEV, Roy. *Le stalinisme: origines, histoire, conséquences,* ed. Seuil, Paris, 1972.
MERQUIOR, José Guilherme. *Western marxism,* ed. Paladin, Londres, 1986.
ODDONE, Jacinto. *Historia del socialismo argentino* (1896-1911), ed. Centro Editor de America Latina, Buenos Aires, 1983.
RAMA, Carlos. *Historia del movimiento social latinoamericano,* ed. Laia, Barcelona, 1976.
RAMOS, Jorge Abelardo. *Manuel Ugarte y la revolución latinoamericana,* ed. Coyoacan, Buenos Aires, 1961.
RATZER, José. *El movimiento socialista en Argentina,* ed. Agora, Buenos Aires, 1981.
REBERIOUX, Madeleine. "Jean Jaurès et le marxisme" *in Histoire du marxisme contemporain,* ed. U.G.E. (col. 10/18), Paris, 1976 e anos seguintes.
REPETTO, Nicolas. *Mi paso por la política. De Roca a Yrigoyen,* ed. Santiago Rueda, Buenos Aires, 1956.
ROUANET, Sérgio Paulo. *Teoria crítica e psicanálise,* ed. Tempo Brasileiro e Universidade Federal do Ceará, 1983.
SACRISTÁN, Manuel. "Lenin e la filosofia", *in Critica Marxista* (Roma), nº de janeiro de 1971.
SALVADORI, Massimo. "Kautsky", *in Histoire du marxisme contemporain,* ed. U.G.E. (col. 10/18), Paris, 1976 e anos seguintes.
SANDKUEHLER, Hans Jörg & De la Vega, Rafael. *Marxismus und Ethik,* ed. Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1970.
SARTRE, Jean-Paul. *Situations III,* ed. Gallimard, Paris, 1949.
SEMPRÚN, Jorge (e outros). *Polémica sobre marxismo y humanismo,* ed. Siglo Veintiuno, México, 1972.
SOTELO, Ignacio. *Sociologia de América Latina,* ed. Tecnos, Madrid, 1972.
SPRIANO, Paolo. *Storia del Partito Comunista Italiano,* ed. Einaudi, Torino, 1969 e anos seguintes.
STÁLIN, Josef. *Cuestiones del leninismo,* Ediciones Sociales, México, 1941.
TEIXEIRA, Aloísio. Artigo publicado em *Voz da unidade* (SP), nº 73, de 11 de outubro de 1981.
WOLTMANN, Ludwig. *Der historische Materialismus,* ed. H. Michels, Düsseldorf, 1900.
WOODCOCK, George. *Os grandes escritos anarquistas,* ed. L&PM, *Porto* Alegre, 1981.
WITKER VELÁSQUEZ, Alejandro. *Los trabajos y los dias de recabarren,* ed. Casa de las Américas, La Habana, Cuba, 1977.

O contexto brasileiro[1]

ALBUQUERQUE, Manoel Maurício de. *Pequena história da formação social brasileira*, ed. Graal, 1981.

ALCANTARA MACHADO, Antônio. *Cavaquinho e saxofone*, ed. José Olympio, Rio de Janeiro, 1940.

AMADO, Gilberto. *Aparências e realidades*, ed. Monteiro Lobato, São Paulo, 1922.

ANDRADE, Mário de. *Táxi e crônicas no Diário Nacional*, ed. Duas Cidades, São Paulo, 1976.

ANDRADE, Oswald de. *Memórias sentimentais de João Miramar e Serafim Ponte Grande*, ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1975.

ASUA, Luís Jimenez de. *Un viaje al Brasil*, ed. Reus, Madrid, 1929.

AZEVEDO, Fernando de. *Ensaios*, ed. Melhoramentos, São Paulo, 1929.

AZEVEDO LIMA, João Batista de. *Reminiscências de um carcomido*, ed. Leo, Rio de Janeiro, 1958.

BARBOSA, Francisco de Assis. *A vida de Lima Barreto*, ed. José Olympio, Rio de Janeiro, 1952.

BARBOSA, Rui. *Obras completas*, ed. MEC e Fundação da Casa de Rui Barbosa, Rio de Janeiro, s/d.

BARRETO, Tobias. *Obras completas*, ed. Estado de Sergipe, 1926.

BARROS, Manuel de Souza. *A década de vinte em Pernambuco*, ed. do autor, Rio de Janeiro, 1972.

BASBAUM, Leôncio. *Uma vida em seis tempos: Memórias*, ed. Alfa Omega, São Paulo, 1976.

BASTOS, Abguar. *Prestes e a revolução social*, ed. Calvino, Rio de Janeiro, 1945.

BECKER, Dom João. *O comunismo russo e a civilização cristã*, ed. Globo, Porto Alegre, 1931.

BEVILACQUA, Clóvis. *Estudos de Direito e Economia Política*, ed. Garnier, Rio de Janeiro, 1902.

BRANDÃO, Octávio. *Combates e batalhas*, ed. Alfa Omega, São Paulo, 1978.

BRITTO, Alberto de. *A questão social e a República dos sovietes*, ed. Globo, Porto Alegre, 1932.

BROCA, Brito. *A vida literária no Brasil, 1900*, ed. MEC, Rio de Janeiro, 1956.

_____. *Memórias*, ed. José Olympio, Rio de Janeiro, 1968.

BRUNO, Sampaio. *Notas do exílio*, ed. Livraria Chardron, Portugal, 1896.

BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. *Raízes do Brasil*, ed. José Olympio, Rio de Janeiro, 1969.

CAMPOS, Humberto de. *Carvalhos e Roseiras*, ed. Leite Ribeiro, Rio de Janeiro, 1923.

[1] Por seu tema, vários dos textos arrolados neste item poderiam ser postos sob a rubrica "Questões teóricas do marxismo e vicissitudes históricas do socialismo". Como, porém, o presente trabalho só os utiliza como indicadores de aspectos do quadro peculiar em que o marxismo era recebido (ou repelido) entre nós, o lugar que lhes cabe, nesta bibliografia, é, de fato, este: "o contexto brasileiro"

CANALE, Dario. *Surge a seção brasileira da Comintern*, mimeo.

CANDIDO, Antonio. *Teresina etc.*, ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1980.

CARDOSO, Fernando Henrique (e outros). *Comunidade e sociedade no Brasil*, volume organizado por Florestan Fernandes, ed. Companhia Editora Nacional e USP, São Paulo, 1972.

CARDOSO DE MELLO, João Manuel. *O capitalismo tardio*, ed. Brasiliense, São Paulo, 1982.

CARONE, Edgard. *A república velha (instituições e classes sociais)*, ed. Difel, São Paulo, 1972.

_____. *O PCB* (1922-1943), ed. Difel, São Paulo, 1982.

CARVALHO, Elysio de. *Suave austero*, ed. América Brasileira, Rio de Janeiro, 1925.

CASASANTA, Manuel. *Francisco Escobar*, ed. Movimento-Perspectiva, Belo Horizonte, 1966.

CASTRO REBELO, Edgardo. *Mauá e outros estudos*, ed. Livraria São José, Rio de Janeiro, 1975.

CAVALCANTI, Paulo. "Cristiano Cordeiro, um exemplo de modéstia revolucionária", *in Vidas secas*, Recife, nº 1, junho de 1980.

_____. *Eça de Queirós, agitador no Brasil*, ed. Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1959.

CERQUEIRA P, Gisálio. *A influência das ideias socialistas no pensamento político brasileiro (1890-1922)*, ed. Loyola, SP, 1978.

CHACON, Vamireh. *História das ideias socialistas no Brasil*, ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1981.

CHILCOTE, Ronald H. *PCB, conflito e integração*, ed. Graal, Rio de Janeiro, 1982.

CORDEIRO, Cristiano. "Doutrina contra doutrina", *in Memória e História*, ed. Livraria Editora Ciências Humanas, São Paulo, 1982.

COSTA Filho, Miguel. *Os farçantes da revolução*, ed. Coelho Branco, Rio de Janeiro, 1931.

COUTINHO, Carlos Nelson (e outros). *Realismo e anti-realismo na literatura brasileira*, ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1974.

CUNHA, Euclides da. *Contrastes e confrontos*, ed. Lello & Irmão, Porto, 1941.

DEAN, Warren. *A industrialização de São Paulo*, ed. Difel e USP, São Paulo, 1971.

DELAMARE, Alcebíades. *A bandeira de sangue*, ed. Tip. do Jornal do Commercio, Rio de Janeiro, 1932.

DIAS, Everardo. *História das lutas sociais no Brasil*, ed. Edaglit, São Paulo, 1962.

DI CAVALCANTI, Emiliano. *Viagem da minha vida*, ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1955.

DRUMMOND, José Augusto. *A Coluna Prestes*, ed. Brasiliense, SP, 1985.

DUARTE, Paulo. *Que é que há?*, sem indicação de editor, São Paulo, 1931.

DULLES, John W. Foster. *Anarquistas e comunistas no Brasil*, ed. Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1977.

EDMUNDO, Cláudio. *Um engenheiro brasileiro na Rússia,* ed. Calvino, Rio de Janeiro, 1934.
FACÓ, Rui. "A evolução do pensamento de Euclides da Cunha", *in Estudos Sociais* (Rio de Janeiro), nº 6, maio de 1959.
FAORO, Raymundo. *Os donos do poder,* ed. Globo e USP, Porto Alegre e São Paulo, 1975.
FARIA, Octávio. *Destino do socialismo,* ed. Ariel, Rio de Janeiro, 1933.
FAUSTO, Boris. *Trabalho urbano e conflito social,* ed. Difel, São Paulo, 1976.
FEDELI, Ugo. *Gigi Damiani,* ed. l'Antistato, Cesena (Forli), 1954.
FEIJÓ, Martin Cézar. *Formação política de Astrojildo Pereira (1890-1920),* ed. Novos Rumos, São Paulo, 1985.
FIGUEIREDO, Antônio dos Santos. *A evolução do Estado no Brasil,* ed. Empresa Indústria Gráfica do Porto, Portugal, 1926.
_____. *Memórias de um jornalista,* ed. Unitas, São Paulo, 1933.
_____. 1924 *(Episódios da revolução de São Paulo),* ed. Empresa Indústria Gráfica do Porto, Portugal, 1925.
FIGUEIREDO, Jackson de. *A questão social na filosofia de Farias Brito,* ed. Tipografia Revista dos Tribunais, Rio de Janeiro, 1919.
FORJAZ, Maria Cecília Spina. *Tenentismo e política,* ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1977.
GARCIA, Evaldo. "A imprensa operária", *in Estudos Sociais* (Rio de Janeiro), nº 19, fevereiro de 1964.
HALL, Michael & PINHEIRO, Paulo Sérgio (com outros). *Lavoratori in Brasile,* volume organizado por José Luiz del Roio, ed. Franco Angeli, Milão, 1981.
LACERDA, Maurício de. *Entre duas revoluções,* ed. Leite Ribeiro, Rio de Janeiro, 1927.
LEITE, Carlos. *Socialismo e reformas,* ed. Tipografia Jornal do Commercio, Rio de Janeiro, 1919.
LIMA, Heitor Ferreira. *Caminhos percorridos,* ed. Brasiliense, São Paulo, 1982.
LIMA BARRETO, A. H. *Marginália,* ed. Mérito, Rio de Janeiro, 1953.
LIMA JR., Augusto de. *A ilusão vermelha e a Rerum Novarum,* ed. Escolas Profissionais Salesianas, Niterói, 1931.
LINHARES, Hermínio. "O comunismo no Brasil", *in Revista brasiliense* (São Paulo), nº 25,1959.
LINS DE BARROS, João Alberto. *Memórias de um revolucionário,* ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1954.
LOPEZ, Tele Porto Ancona. *Mário de Andrade: ramais e caminhos,* ed. Duas Cidades, São Paulo, 1972.
LYRA, Roberto. *Introdução ao estudo do Direito criminal,* sem indicação de editor, Rio de Janeiro, 1946.
MALTA, Octávio. *Os tenentes na Revolução Brasileira,* ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1969.

MARAM, Sheldon Leslie. *Anarquistas, imigrantes e o movimento operário brasileiro,* ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1979.
MARTINS, Vicente. *A Rússia dos sovietes,* ed. C. Mendes Jr., Rio de Janeiro, 1933.
MARTINS, Wilson. *História da inteligência brasileira,* ed. Cultrix e USP, São Paulo, 7 volumes, 1978.
MEDEIROS, Maurício de. *Rússia,* ed. Calvino, Rio de Janeiro, 1931.
MELO FRANCO, Afonso Arinos. *História e teoria do partido político no Direito constitucional brasileiro,* ed. Revista Forense, Rio de Janeiro, 1948.
MENDONÇA, Lúcio de. *A caminho,* ed. UnB, Brasília, 1981.
MONIZ BANDEIRA, L. A.; ANDRADE, Aristélio; MELO, Clóvis. *O ano vermelho,* ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1967.
MORAES, Dênis & VIANA, Francisco. *Prestes: lutas e autocríticas,* ed. Vozes, Petrópolis, 1982.
MORAES P, Evaristo. *Medo à utopia,* ed. Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1985.
_____. *O socialismo brasileiro,* ed. UnB, Brasília, 1981.
NOGUEIRA, Marco Aurélio. *As desventuras do liberalismo,* ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1984.
NOGUEIRA GALVÃO, Walnice. *Saco de gatos,* ed. Duas Cidades, São Paulo, 1976.
OTTO, Alberto. *A crise mundial, o operário do século XX* e o *comunismo,* ed. Pongetti, Rio de Janeiro, 1931.
PACHECO, Eliezer. O *Partido Comunista Brasileiro,* ed. Alfa Omega, São Paulo, 1984.
PAIM, Antônio. "A versão positivista do marxismo", *in Revista brasileira de Filosofia,* números 67 e 68, Rio de Janeiro, 1967.
PEREIRA, Astrojildo. *Construindo o PCB* (1922-1924), ed. Livraria Editora Ciências Humanas, São Paulo, 1980.
_____. *Crítica impura,* ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1963.
_____. *Formação do PCB,* ed. Vitória, Rio de Janeiro, 1962.
_____. "Silvério Fontes, Pioneiro do Marxismo no Brasil", *in Estudos Sociais* (Rio de Janeiro), nº 12, abril de 1962.
PIMENTA, Joaquim. *Retalhos do passado,* ed. Coelho Branco, Rio de Janeiro, 1949.
PINHEIRO, Paulo Sérgio & HALL, Michael. *A classe operária no Brasil, 1889-1930,* ed. Alfa Omega, São Paulo, 1979.
PONTES DE MIRANDA, F. C. *Anarquismo, comunismo, socialismo,* ed. Adersen, Rio de Janeiro, 1933.
PRADO JR., Caio. *História econômica do Brasil,* ed. Brasiliense, São Paulo, 1959.
_____. *URSS, um novo mundo,* ed. Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1934.
PRADO, Paulo. *Retrato do Brasil,* ed. Briguiet, Rio de Janeiro, 1928.
RAJA GABAGLIA, Eugênio. *O homem como capital,* ed. Tipografia Leuzinger, Rio de Janeiro, 1897.

REZENDE, Leônidas de. *A formação do capital e seu desenvolvimento*, ed. Guimarães Mota, Rio de Janeiro, 1932.
RIO, João do. *Na conferência de paz (II), Aspectos de alguns países*, ed. Villas-Boas, Rio de Janeiro, 1919.
RODRIGUES, Edgard. *Socialismo e sindicalismo no Brasil*, ed. Laemmert, Rio de Janeiro, 1969.
RODRIGUES, Leôncio Martins. "O PCB: os Dirigentes e a Organização", no vol. 10 da *História geral da civilização brasileira*, São Paulo.
RODRIGUES, Mário. *Meu libelo*, ed. do autor, Rio de Janeiro, 1925.
ROMERO, Sílvio. *Obra filosófica*, ed. José Olympio e USP, São Paulo, 1969.
SALGADO, Plínio. *Cartas aos camisas verdes*, ed. José Olympio, Rio de Janeiro, 1935.
_____. *Despertemos a nação!*, ed. José Olympio, Rio de Janeiro, 1935.
SANTA ROSA, Virgínio. *O que foi o Tenentismo?*, ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1963.
SCHMIDT, Afonso. *Colônia Cecília, uma aventura anarquista na América*, ed. Anchieta, São Paulo, 1942.
SCHWARZ, Roberto. *Ao vencedor as batatas*, ed. Duas Cidades, SP, 1977.
SEVCENKO, Nicolau. *Literatura como missão*, ed. Brasiliense, SP, 1983.
SEVERO, Alfredo. *As falsas bases do comunismo russo*, ed. Flores e Mano, Rio de Janeiro, 1931.
SIMÃO, Azis. *Sindicato e Estado*, ed. Dominus e USP, São Paulo, 1966.
SODRÉ, Nelson Werneck. "Contribuição à história do PCB. Antecedentes", *in Temas de Ciências Humanas* (São Paulo), nV8, 1980.
_____. *História da literatura brasileira; seus fundamentos econômicos*, ed. José Olympio, Rio de Janeiro,1960.
STADLER DE SOUZA, Newton. *O anarquismo na colônia Cecília*, ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1970.
TABAK, Salomão & KONDER, Victor M. "A divulgação das obras de Stalin no Brasil", *in Problemas*, nº 23,1949.
TAVARES, José Nilo. *Marx, o socialismo e o Brasil*, ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1983.
_____. *Política em Minas; a formação do PRM (1870-1910)*, mimeo, 1975.
VERÍSSIMO, José. *Homens e coisas estrangeiras*, ed. Garnier, Rio de Janeiro, 1902.
VIANNA, F. J. Oliveira. *Pequenos estudos de psicologia social*, ed. Revista do Brasil, São Paulo, 1921.
VINHAS, Moisés. *O Partidão: a luta por um partido de massas* (1922-1974), ed. Hucitec, São Paulo, 1982.
WERNECK VIANNA, Luiz. *Liberalismo e sindicato no Brasil*, ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1976.
ZAIDAN, Michel. *PCB* (1922-1929), ed. Global, São Paulo, 1985.

Tipo Aquisição: C
Faculdade de
Bil

porém, se via reduzido a servo de uma dinâmica cada vez mais problemática e cada vez mais condicionada pelos interesses corporativos do partido".

Nas páginas deste livro, comprovamos que não é fortuita a determinação de Leandro Konder em desmistificar a predominância do legado estalinista, desde as origens, no marxismo brasileiro. Esse esforço decorre de sua sólida formação filosófica obtida do jovem Marx – que aprendeu a cultivar em suas incursões por Gramsci e Lukács. Vem daí a tão apaixonada defesa da dialética que tanto o distingue do positivismo rasteiro do marxismo instrumental. Mas é principalmente essa formação que conduz a riqueza de sua análise sobre a miséria brasileira. Para ser liberal ou para ser socialista, o fato é que o nosso trágico anacronismo histórico negou-nos qualquer brecha para a formação de um humanismo efetivo, justamente porque não fomos contemporâneos da sua criação, mas da sua deformação apologética.

De muitas maneiras, a atualidade deste livro nos convoca a refletir sobre a necessária construção da nossa autêntica forma de ser anticapitalistas revolucionários.

Maria Orlanda Pinassi

As consequências da "derrota" foram mais graves e mais profundas do que se poderia supor, à primeira vista, porque marcaram não só a reflexão dos intelectuais comunistas que se interessavam por questões teóricas, como também os horizontes dos dirigentes e ativistas destacados que definiam, a cada passo, a política do partido.

Por dura que seja, no entanto, uma derrota é apenas uma derrota: não é a morte. E as derrotas da dialética podem sempre vir a ser, dialeticamente, aproveitadas pelos dialéticos. Walter Benjamin já escreveu, uma vez, que a vitória pode engendrar facilmente uma ideologia triunfalista que entorpece o espírito autocrítico e leva o pensamento a se instalar num carro blindado. A derrota, ao contrário, nos desafia a nos revitalizarmos e pode nos dar uma preciosa ocasião para nos renovarmos; com a derrota, podemos "aprender todas as fintas da ascensão e podemos nos banhar na vergonha como no sangue de um dragão".

9 788577 431199